This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

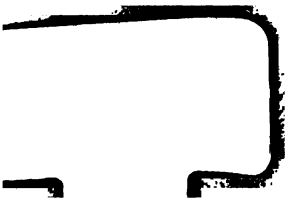
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

3 3433 07022366 8



Materialismus und Idealismus

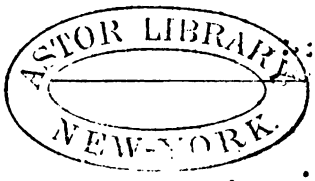
in ihren

gegenwärtigen Entwickelungskriſen

beleuchtet

von

Adolph Cornill.



Heidelberg.
Akademiſche Verlagshandlung von J. C. B. Mohr.
1858.

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

Vorwort.

So sehr wir auch die Ueberzeugung festhalten müssen, daß sich in der ganzen Geschichte einer Wissenschaft ein gemeinsamer Entwickelungsproceß offenbart, so können wir doch nicht verkennen, daß wir gegenwärtig in einer besonders bedeutungsvollen Uebergangsepoche stehen, wenn auch der oberflächliche Blick wohl nur eine Auflösung aller philosophischen Forschung in derselben gewahren mag.

Die jetzigen philosophischen Bestrebungen vollziehen sich zwar mehr im Stillen, als die unserer glänzenden Vergangenheit; aber für die Vorbereitung einer sich neubildenden Weltanschauung sind sie von Wichtigkeit. Der frühere Glaube an eine die Erfahrung überfliegende, sich in das verborgenste Wesen der Dinge, ja in den innersten Geist der Gottheit vertiefende Spekulation bildet sich um in die gemäßigteren Ansprüche einer die Erfahrung ergründenden, auf Erfahrung begründeten Wissenschaftslehre, deren Gesetze auf allen Gebieten der Forschung und des Lebens ihre Anwendung finden. Die mehr in unmittelbarer Genialität erfaßten Spekulationen der Früheren sucht die gegen-

wärtige Forſchung ſogar auf metaphyſiſchem Gebiete in ihren einzelnen feſten Vorausſetzungen induktiv zu ergründen.

Der gegenwärtige Kampf zwiſchen Materialismus und Idealismus ließ den Charakter unſerer heutigen Weltanſchauung als Uebergangsepoche am offenbarſten hervortreten, obgleich derſelbe ſämmtlichen neueren Syſtemen aufgedrückt iſt. Der Streit über das Verhältniß von Seele und Leib bildet den eigentlichen Schwerpunkt, um welchen ſich jede philoſophiſche Weltanſchauung dreht: denn analog dem anthropologiſchen Verhältniſſe dieſer beiden Potenzen bildet ſich auch das Urtheil über das metaphyſiſche Verhältniß von Gott und Welt, von Geiſt und Materie. Erſchütterungen der anthropologiſchen Theorien müſſen ſich demnach auch über die ganzen metaphyſiſchen Grundlagen der Syſteme verbreiten. Daher die gegenwärtigen Streitigkeiten, wenn auch praktiſch vorerſt von geringem Werthe, dennoch theoretiſch recht eigentlich die Lebensfragen der Syſteme berühren.

So einig die philoſophiſchen Syſteme in der Abwehr der eindringenden materialiſtiſchen Principien ſind, ſo groß iſt ihre Verſchiedenheit, wenn man die Art und Weiſe der Abwehr näher unterſucht, oder gar wenn man die Streitigkeiten der einzelnen philoſophiſchen Weltanſchauungen unter einander weiter verfolgt. Allein ebenſo haben die materialiſtiſchen Principien ſchon wieder die verſchiedenartigſten Modifikationen erfahren und ſtimmen auch ihrerſeits mehr nur in der Oppoſition gegen Philoſophie und Religion, als in ihren Theorien überein. Die bunte Mannigfaltigkeit der letzteren tritt uns am deutlichſten aus den von J. B. Meyer ſchon im Winter 1855 auf 56 zu

Hamburg gehaltenen „Vorlesungen zum Streit über Leib und Seele" entgegen. Wie viel unterdessen über dieses Thema geschrieben worden ist (man kann es leicht aus Fortlage's Besprechungen der erschienenen Werke in den Blättern für literarische Unterhaltung 1856 Nr. 39 u. 40, 1857 Nr. 19, 1858 Nr. 12 ersehen); — zu einem Abschluß, zu einem festen Urtheile über diese Streitigkeiten sind wir noch nicht gelangt. Die Resultatlosigkeit, welche man Meyer vorgeworfen hat, liegt in dem Gegenstande, und ist von ihm, wegen der Schärfe seines Urtheils und der Vorurtheilsfreiheit seines Standpunktes, nur klarer eingesehen worden, als von Andern. Mir erschien seine Schrift gerade dadurch besonders interessant und führte mich zu dem Versuche, an einer Besprechung derselben ein gemeinsames Resultat über die nach der allgemeinen Ansicht so ziemlich übereinstimmend für resultatlos gehaltenen Streitigkeiten zu gewinnen.

Dies schien mir aber nur dann erreichbar, wenn es gelänge, gemeinsame Gesetze herauszufinden, welche die Gegensätze der materialistischen und idealistischen Theorien auf gleiche Weise beherrschten und zu einem gleichen Ziele hindrängten. Dem tiefer eindringenden Beobachter werden auch wirklich nach und nach gewisse Entwickelungskrisen sichtbar, die bei diesen entgegengesetzten Weltanschauungen in entgegengesetzter Weise zu Tage treten. Er wird bei den Principien des Materialismus idealistische, bei denen des Idealismus materialistische Krisen entdecken. Er wird, wenn er dieser gewiß interessanten Thatsache weiter nachspürt, herausfinden, daß aus beiden entgegengesetzten Entwickelungskrisen eine gemeinsame höhere, realistische Anschauung hervorbricht; daß beide Gegensätze in derselben ihre Errungenschaften

ergänzen, ihre Widersprüche auflösen, und daß beide die werdende gemeinsame Weltanschauung auf einem besonderen Gebiete induktiv zu begründen und spekulativ zu erweitern bemüht sind.

Ich habe diese allgemeinen Gesichtspunkte S. 32—80 aufgestellt, in der nachfolgenden Abhandlung die Bedeutung derselben für eine Beurtheilung der besonderen Probleme an einer Kritik der Systeme Lotze's und Fichte's nachgewiesen, und die letzteren in ihrem Verhältniß zu den materialistischen und idealistischen Theorien charakterisirt, um daran die Krisen innerhalb der entgegengesetzten Standpunkte noch bestimmter im Einzelnen hervortreten zu lassen. Beide Denker gehen, wie der Materialismus, von der Ueberzeugung aus, daß auch bei der Behandlung metaphysischer Probleme ein induktives Verfahren angebahnt werden müsse. Beide haben mit demselben den Zug nach Atomentheorien gemein, und suchen für die Welt des Geistes und der Natur einen gleichen Gesichtspunkt geltend zu machen, nur mit dem Unterschiede, daß sie das Wesen der gleichen Grundbestandtheile alles Lebens nach den Erscheinungen der innern Wahrnehmung denken, während der Materialismus dieselben nur nach denen der äußeren Erfahrung beurtheilt.

Gegen den Materialismus stehen Lotze und Fichte in einer sowohl erkenntnißtheoretischen als metaphysischen Opposition. Ich habe die Einzelkritiken Beider auf einen gemeinsamen Gesichtspunkt zurückzuführen, und nachzuweisen gesucht, daß der Materialismus irrthümlicherweise die Erscheinungen der äußeren Erfahrung für das ganze Wesen der Dinge nimmt; und daß sich aus diesem Irrthume die ganze Einseitigkeit der materialistischen Ansichten

von den letzten Bestandtheilen alles Seins (den Atomen), von Mechanismus und Leben, von Leben und Bewußtsein, von Bewußtsein und Seelensubstanz, gleichmäßig erklärt. Dabei zeigt sich, daß die materialistischen Principien ihre Einseitigkeiten nicht allein von außen, durch Anfeindungen entgegengesetzter idealistischer Theorien, zu berichtigen gezwungen werden; sondern daß sie auch von innen, durch sich selbst, bereits anfangen sich umzubilden, indem sie sich in Widersprüche verwickeln, und hiedurch über ihre eigene Grundanschauung hinausdrängen.

Aber die idealistischen Theorien unterliegen einem ähnlichen Schicksale, indem sie sich die entgegengesetzte Einseitigkeit zu Schulden kommen lassen, welche wir von demselben Gesichtspunkte aus zu erklären und aufzuheben suchen. Sie begehen eben den erkenntnißtheoretischen Fehler, welchen sie dem Materialismus vorwerfen, und welchen dieser an ihnen ebenso klar erkennt. Wie der Materialismus die äußere, so nimmt der Idealismus die innere Erfahrung für das wahre, ganze Wesen der Dinge, indem er letzterem die vermeintliche Natur der Begriffe zuschreibt. Diesen Idealismus bekämpfen nicht nur materialistische Denker an Lotzen und Fichten, sondern merkwürdigerweise Beide an einander: Lotze an Fichten vorzüglich bei der Welt der äußeren Erfahrung, Fichte an Lotzen besonders bei der inneren. Jeder greift den Andern von realistischem Standpunkte aus an und meist gerade da, wo der Andere in Idealismus zurückfällt; und gleichwohl gelingt es keinem von Beiden, sich selbst ganz von dem Idealismus frei zu machen. Lotze geht empirisch von einem realistischen Standpunkte aus und verfällt spekulativ nachher in einen idealistischen. Diesem Real-Idealismus Lotze's gegenüber,

bekennt sich Fichte zu einem Ideal-Realismus, indem er **a priori** von idealistischen Hypothesen ausgeht, und, sich **a posteriori** der Erfahrung anbequemend, in einen Realismus geräth. Beide schwanken zwischen diesen entgegengesetzten Anschauungsweisen; aber bei Beiden erweist sich das realistische Element als das lebensfähige, während das idealistische, erschüttert, sich in sich selbst aufzulösen beginnt.

Diesen Durchbruch einer realistischen Weltanschauung herauszustellen, ist Aufgabe des vorliegenden Werkes. Wenn wir auch nur negativ die Nothwendigkeit eines solchen realistischen Standpunktes nachgewiesen haben; so erlangt derselbe doch durch die Uebereinstimmung in den Resultaten eine immer größere positive Wahrscheinlichkeit für sich. Er ermöglicht uns ein tieferes Einsehen in die scheinbar so labyrinthischen, jedes gemeinsamen Zusammenhaltes entbehrenden philosophischen Bestrebungen und Befehdungen der Gegenwart; er schließt uns sowohl die lebensfähigen Seiten, als auch die innern Widersprüche in den bedeutenden Leistungen Lotze's und Fichte's auf, und bildet uns ein Gemeinurtheil über deren Verhältniß zu den herrschenden Richtungen; er zeigt uns, daß selbst diejenigen Erscheinungen, welche kaum in die Entwickelungsgeschichte der Philosophie passend einzureihen sind, dennoch den Charakter ihrer Zeit an sich tragen, nämlich den Charakter von Uebergangsformationen aus einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung, wie wir dies an dem originellen Systeme des geistreichen Schopenhauer in einem früheren Werkchen nachzuweisen gesucht haben.

In der ersten hier eingerückten Abhandlung habe ich diese Auffassung Schopenhauer's und meinen Standpunkt gegen einen

Anhänger desselben vertheidigt, welcher unter der Aufschrift „Die Philosophie und die Naturwissenschaft" in dem Frankfurter Museum die Behauptung aufstellte, daß der realistische Standpunkt zur Auflösung alles philosophischen Denkens führe. Diese von dem Frankfurter Museum nicht aufgenommene Erwiederung folgt hier in ganz unveränderter Gestalt. Die Seiten 9—21 können um so mehr als eine Einleitung in dieses Werk betrachtet werden, als ich hier in den allgemeinsten Umrissen die Ansicht ausgesprochen habe, daß der Standpunkt einer induktiven Wissenschaftslehre die erkenntnißtheoretischen Gegensätze des Sensualismus und der Spekulation auszugleichen, und eine hierauf gegründete realistische Weltanschauung auch die metaphysischen Gegensätze des Idealismus und Materialismus zu versöhnen geeignet sei.

Möchte es den folgenden Untersuchungen gelingen, bei dem Leser den Eindruck zu erwecken von einer Zeit, welche sich in ihrem ganzen Ideenkreise zu orientiren sucht, da sich ihr die Unhaltbarkeit von so manchen altgewohnten Anschauungen aufgedrängt hat, für deren frühere Würde und Bedeutung ihr gleichwohl noch eine stille Pietät geblieben ist. Möchten sie insbesondere dazu beitragen, bei den Vielen, welche den Beruf der Philosophie für erloschen betrachten, die Ueberzeugung wieder hervorzurufen, daß die Philosophie in vielen Punkten längst schon wahre Naturwissenschaft war, indem sie gewisse Erscheinungen der innern und äußern Welt spekulativ zu fassen suchte, wenn sie dieselben auch nur erst in den allgemeinsten Umrissen zu erkennen vermochte, und vielleicht manchmal zu rasch zu bestimmten Hypothesen fortschritt. Fängt ja doch jede

positive Wissenschaft damit an, zuerst ihren Gegenstand herauszustellen, dann die äußersten Conturen seiner Erscheinung zu fixiren und allmälig immer tiefer in das Wesen und die Gesetze desselben einzudringen. Sollten sich nicht die Gesetze des gleichen Erkenntnißvermögens auch bei der Philosophie geltend machen?

Gerade aus den Streitigkeiten zwischen Materialismus und Idealismus kann man die feste Ueberzeugung gewinnen, daß der kühne ahnungsvolle Aufschwung des spekulativen Denkens von der Anschauung mancher Thatsachen bestimmt worden ist, deren Uebersehen bis zum heutigen Tage noch die Einseitigkeit des Materialismus bildet. Mag in der gegenwärtigen Entwickelungsepoche des philosophischen Bewußtseins auch manche Hypothese zusammenbrechen, ja das ganze idealistische Gerüst weggenommen werden müssen: es wird sich zeigen, daß dadurch die eigentlichen Thatsachen nur schärfer hervortreten, und sich in ihrer geistigen Bedeutung um so freier in einer realistischen Weltanschauung enthüllen werden.

I.

Die Philoſophie als Naturwiſſenſchaft.

Eine Entgegnung auf die Recenſion meiner Kritik Schopenhauer's in den kritiſchen Blättern des Frankfurter Muſeums vom 14. Februar, Nr. 4.

Das Frankfurter Muſeum brachte jüngſt eine Kritik meines Werkchens über die Philoſophie Arthur Schopenhauer's. Der Referent giebt darin zuerſt eine Darſtellung des Standpunktes, von dem aus ich dieſes Syſtem beurtheilt habe; ſucht mir ſodann „ein principielles Mißverſtändniß in meiner Auffaſſungsweiſe über den Begriff der Transſcendentalphiloſophie" nachzuweiſen; iſt ferner bemüht darzuthun, daß ich in noch einigen „weſentlichen Punkten Schopenhauer unrichtig wiedergegeben, und ihm Widerſprüche untergeſtellt habe, von welchen Schopenhauer frei ſei;" und ſchließt endlich, indem er die vorſorgliche Befürchtung laut werden läßt, daß der von mir auch für die Philoſophie geltend gemachte Standpunkt einer induktiven Begründung — welcher allerdings einem in göttlichen Dingen unproduktiven Zeitalter entſpreche — unſere Wiſſenſchaft direkt in diejenige Phaſe der Entwickelung führen müſſe, von welcher der Verfaſſer im Eingange ſeiner Schrift ſehr bezeichnend angebe: daß „„Viele

sich dieselbe heut zu Tage gern als ein gänzliches Erlöschen dieser altgeheiligten Disciplin deuten.““

Ich hätte zwar auf die vorliegenden Einwürfe nicht einzugehen brauchen, und mich nur auf das Urtheil anderer wissenschaftlicher Blätter berufen können, welche der Referent widerlegen mußte, wenn er seiner Meinung wissenschaftliche Geltung zulegen wollte indem diese gerade die Darlegung der inneren Widersprüche für das Interessante und Wichtige an meiner Arbeit übereinstimmend anerkennen. Ich hätte ganz besonders die Auffassung desjenigen englischen Blattes für mich anführen können, welches nach Frauenstädt's „Briefen über die Schopenhauer'sche Philosophie“ uns in Deutschland zuerst durch eine ausführliche Darstellung derselben auf die Bedeutung Schopenhauer's aufmerksam gemacht haben soll. Gerade die Westminster Review nämlich erklärt sich in ihrer Besprechung meines Werkchens ganz einverstanden, daß sich aus dem von mir aufgedeckten Grundwiderspruche in der Erkenntnißtheorie die übrigen in der Metaphysik u. s. w. mit innerer Nothwendigkeit ergeben. Ich hätte also schweigen können, wenn nicht Achtung vor dem greisen Denker mich die Angriffe eines seiner Verehrer beachten ließe, denen Andere leicht das Vorurtheil entgegenbringen könnten, als müsse dieser am besten wissen, was Schopenhauer mit seinen Lehren gewollt, und was ich an denselben mißverstanden und denselben untergestellt habe. Ich halte es daher für meine Pflicht, eine Antwort nicht schuldig zu bleiben, werde sie aber bis ans Ende verschieben, da ein Eingehen auf diese Einwände und die nothwendig damit verbundenen kleinen Plänkeleien weder wissenschaftlich erbaulich, noch literarisch anmuthig, also aller Wahrscheinlichkeit nach den Meisten sehr gleichgültig sind. Solche mögen sodann diese Blätter aus den Händen legen.

Zuerst werden wir das Verhältniß der Philosophie zu den Naturwissenschaften beleuchten, welches auch selbst für einen aus-

gedehntern Leserkreis nicht ohne Interesse sein dürfte; wir werden dabei die Ansicht zu widerlegen suchen, als müsse durch eine Behandlung der Philosophie als Naturwissenschaft die Erstere ihren „göttlichen" Charakter, ihre Würde als „Königin" verlieren und in nothwendigen Verfall gerathen. Diese Meinung des Referenten werden wir untersuchen, obgleich sie von demselben nur angedeutet, aber durchaus nicht begründet worden ist; während freilich die Aufschrift seiner Besprechung „die Philosophie und die Naturwissenschaften" ein näheres Eingehen auf dieses Thema hätte vermuthen lassen sollen: wir werden sie untersuchen, weil sie gegenwärtig noch von Vielen getheilt wird, und weil aus einem solchen Vorurtheile gar manche unbegründete Besorgnisse gegen die Philosophie, so wie Vorwürfe gegen dieselbe hervorgehen können.

Die Furcht meines Referenten, den Standpunkt eines inductiv wissenschaftlichen Verfahrens auch auf die Probleme der Philosophie anzuwenden, kann ich vor allen Dingen durchaus nicht als in dem Systeme Schopenhauer's begründet anerkennen; da er bekanntlich es ist, welcher, der nachkantischen Spekulation, ja sogar dem von ihm so sehr verehrten Kant gegenüber, gerade die Erfahrung als die wahre Quelle unseres Wissens geltend zu machen sucht. So hat ihn auch sein bekannter Apologet Frauenstädt aufgefaßt, indem er in seinen Briefen p. 66 sagt: „Gemäß dieser Ansicht über die Erfahrung — er meint die in den Worten Baco von Verulams dargelegte Ansicht — als die alleinige Quelle oder das Fundament der Philosophie, betrachtet Schopenhauer natürlich auch die Uebereinstimmung mit der (äußern und innern) Erfahrung als das einzige Kriterium der Wahrheit einer Philosophie. Da, sagt er, die Entzifferung der Welt in Beziehung auf das in ihr Erscheinende, also das richtige universelle Verständniß der Erfahrung, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes, die Aufgabe der Philosophie ist, so

muß eine ſolche Entzifferung ihre Bewährung aus ſich ſelbſt erhalten, durch die Uebereinſtimmung, in welche ſie die ſo verſchiedenartigen Erſcheinungen der Welt zu einander ſetzt, und welche man ohne ſie nicht wahrnimmt."

In den §§. 7 und 8 meiner Kritik ſuchte ich nachzuweiſen, daß Schopenhauer mit dieſer Auffaſſung nicht mehr vereinzelt daſteht, daß ſich die neuere Philoſophie auf den Gebieten der Erkenntnißtheorie und der Logik an den verſchiedenſten Parthien allmälig auf einen ähnlichen Standpunkt hinüber zu bilden beginnt. Beneke behauptete längſt, die auf innere Erfahrung geſtützte Pſychologie müſſe als Naturwiſſenſchaft behandelt werden, welchem Vorgang z. B. auch Waitz in ſeinem tüchtigen Lehrbuch dieſer Wiſſenſchaft gefolgt iſt. Und zwei der bedeutendſten Erſcheinungen auf dem Gebiete der neueſten Philoſophie, die Anthropologien von Lotze und Fichte, zeigen deutlich an, daß man ſich von der Nothwendigkeit durchdrungen fühlt, auch auf andern Gebieten die Methode induktiver Forſchung zu ergreifen. J. H. Fichte, welcher zwei Jahrzehnte bereits auf der Hochwarte der Philoſophie geſtanden und gegen die Extreme materialiſtiſcher Empirie und abſolutiſtiſcher Spekulation gleichmäßig angekämpft hat, verſucht bei ſeiner Behandlung von den metaphyſiſchen Problemen der Anthropologie den Boden der Induktion zu betreten, wie Franzoſen, Italiener, Nordamerikaner und Engländer dies längſt gethan haben, was Beneke in den erläuternden Aufſätzen zu ſeiner neuen Pſychologie gezeigt hat. Sollten denn bei uns allein die Wenigen, welche in den ungünſtigſten Zeiten bei der ſo äußerſt mühevollen Bebauung des ſchwierigen Bodens der Philoſophie treu beharrten, ſich noch durch den Traum von einer beſondern Königskrone für die Philoſophie oder wohl gar für einzelne Vertreter derſelben täuſchen laſſen, eine Ueberhebung, durch welche unſere Wiſſenſchaft bei den Schweſterwiſſenſchaften leider ſo ſehr in Miskredit gekommen iſt? Wir ſollten uns in unſerm ohnehin

genug zersplitterten Deutschland noch länger in abgesonderte Schulen zerspalten, uns noch länger von dem Auslande absondern und uns nicht lieber dem vereinigenden und erhebenden Glauben hingeben, daß auch in der Philosophie, wie bei allen übrigen wissenschaftlichen Disciplinen, durch Gemeinstreben das Erzielen einer gemeinsamen Wahrheit möglich sei? Es ist endlich Zeit, daß auch die Philosophie als positive Wissenschaft betrachtet und begründet werde; es ist Zeit, daß man erkenne, wie das Erschauen eines tieferen Zusammenhanges der Dinge erst durch tieferes Erfassen der einzelnen Probleme möglich sei, und wie durch eine ernste und gründliche Vertiefung und Durcharbeitung von Einzelfragen die wahre Wissenschaftlichkeit auch auf diesem Gebiete mehr gefördert werden könne, als durch vorschnelle Aufstellung vollständiger Systeme, welche sogleich nicht nur einzelne philosophische Disciplinen ganz, sondern sogar alle Höhen und Tiefen am Himmel und auf Erden, im menschlichen und im göttlichen Wesen zugleich durchmessen und umfassen zu können meinen.

Ich sehe zwar recht wohl ein, daß das Verlangen, die Philosophie als Naturwissenschaft zu behandeln und auf dieselbe das Verfahren induktiver Forschung anzuwenden, der Versuch, den Geist als ein Gebilde der Natur zu fassen und die Erscheinungen des innern Lebens durch innere Erfahrung, wie die der Außenwelt durch äußere begreifen zu wollen, noch große Bedenken gegen sich hat; ich kann es sehr wohl verstehen, daß den Meisten dadurch das Wesen der Geisteswelt und der Bestand der Spekulation eher gefährdet als gefördert zu werden scheint. Den Meisten mit der Philosophie nicht Vertrauten wird es scheinen, als sei es überhaupt unmöglich, daß sich aus den Erscheinungen unseres Seelenlebens und unserer bewußten Geisteswelt eine nur einigermaßen gegründete Wissenschaft ergeben könne; und die Meisten, welche in dieser Wissenschaft selbst thätig sind, werden,

positive Wissenschaft damit an, zuerst ihren Gegenstand herauszustellen, dann die äußersten Conturen seiner Erscheinung zu fixiren und allmälig immer tiefer in das Wesen und die Gesetze desselben einzudringen. Sollten sich nicht die Gesetze des gleichen Erkenntnißvermögens auch bei der Philosophie geltend machen?

Gerade aus den Streitigkeiten zwischen Materialismus und Idealismus kann man die feste Ueberzeugung gewinnen, daß der kühne ahnungsvolle Aufschwung des spekulativen Denkens von der Anschauung mancher Thatsachen bestimmt worden ist, deren Uebersehen bis zum heutigen Tage noch die Einseitigkeit des Materialismus bildet. Mag in der gegenwärtigen Entwickelungsepoche des philosophischen Bewußtseins auch manche Hypothese zusammenbrechen, ja das ganze idealistische Gerüst weggenommen werden müssen: es wird sich zeigen, daß dadurch die eigentlichen Thatsachen nur schärfer hervortreten, und sich in ihrer geistigen Bedeutung um so freier in einer realistischen Weltanschauung enthüllen werden.

I.

Die Philosophie als Naturwissenschaft.

Eine Entgegnung auf die Recension meiner Kritik Schopenhauer's in den kritischen Blättern des Frankfurter Museums vom 14. Februar, Nr. 4.

Das Frankfurter Museum brachte jüngst eine Kritik meines Werkchens über die Philosophie Arthur Schopenhauer's. Der Referent giebt darin zuerst eine Darstellung des Standpunktes, von dem aus ich dieses System beurtheilt habe; sucht mir sodann „ein principielles Mißverständniß in meiner Auffassungsweise über den Begriff der Transscendentalphilosophie" nachzuweisen; ist ferner bemüht darzuthun, daß ich in noch einigen „wesentlichen Punkten Schopenhauer unrichtig wiedergegeben, und ihm Widersprüche untergestellt habe, von welchen Schopenhauer frei sei;" und schließt endlich, indem er die vorsorgliche Befürchtung laut werden läßt, daß der von mir auch für die Philosophie geltend gemachte Standpunkt einer induktiven Begründung — welcher allerdings einem in göttlichen Dingen unproduktiven Zeitalter entspreche — unsere Wissenschaft direkt in diejenige Phase der Entwickelung führen müsse, von welcher der Verfasser im Eingange seiner Schrift sehr bezeichnend angebe: daß „„Viele

sich dieselbe heut zu Tage gern als ein gänzliches Erlöschen dieser altgeheiligten Disciplin deuten.““

Ich hätte zwar auf die vorliegenden Einwürfe nicht einzugehen brauchen, und mich nur auf das Urtheil anderer wissenschaftlicher Blätter berufen können, welche der Referent widerlegen mußte wenn er seiner Meinung wissenschaftliche Geltung zulegen wollte indem diese gerade die Darlegung der inneren Widersprüche für das Interessante und Wichtige an meiner Arbeit übereinstimmend anerkennen. Ich hätte ganz besonders die Auffassung desjenigen englischen Blattes für mich anführen können, welches nach Frauenstädt's „Briefen über die Schopenhauer'sche Philosophie“ uns in Deutschland zuerst durch eine ausführliche Darstellung derselben auf die Bedeutung Schopenhauer's aufmerksam gemacht haben soll. Gerade die Westminster Review nämlich erklärt sich in ihrer Besprechung meines Werkchens ganz einverstanden, daß sich aus dem von mir aufgedeckten Grundwiderspruche in der Erkenntnißtheorie die übrigen in der Metaphysik u. s. w. mit innerer Nothwendigkeit ergeben. Ich hätte also schweigen können, wenn nicht Achtung vor dem greisen Denker mich die Angriffe eines seiner Verehrer beachten ließe, denen Andere leicht das Vorurtheil entgegenbringen könnten, als müsse dieser am besten wissen, was Schopenhauer mit seinen Lehren gewollt, und was ich an denselben mißverstanden und denselben untergestellt habe. Ich halte es daher für meine Pflicht, eine Antwort nicht schuldig zu bleiben, werde sie aber bis ans Ende verschieben, da ein Eingehen auf diese Einwände und die nothwendig damit verbundenen kleinen Plänkeleien weder wissenschaftlich erbaulich, noch literarisch anmuthig, also aller Wahrscheinlichkeit nach den Meisten sehr gleichgültig sind. Solche mögen sodann diese Blätter aus den Händen legen.

Zuerst werden wir das Verhältniß der Philosophie zu den Naturwissenschaften beleuchten, welches auch selbst für einen aus-

gedehntern Leserkreis nicht ohne Interesse sein dürfte; wir werden dabei die Ansicht zu widerlegen suchen, als müsse durch eine Behandlung der Philosophie als Naturwissenschaft die Erstere ihren „göttlichen" Charakter, ihre Würde als „Königin" verlieren und in nothwendigen Verfall gerathen. Diese Meinung des Referenten werden wir untersuchen, obgleich sie von demselben nur angedeutet, aber durchaus nicht begründet worden ist; während freilich die Aufschrift seiner Besprechung „die Philosophie und die Naturwissenschaften" ein näheres Eingehen auf dieses Thema hätte vermuthen lassen sollen: wir werden sie untersuchen, weil sie gegenwärtig noch von Vielen getheilt wird, und weil aus einem solchen Vorurtheile gar manche unbegründete Besorgnisse gegen die Philosophie, so wie Vorwürfe gegen dieselbe hervorgehen können.

Die Furcht meines Referenten, den Standpunkt eines inductiv wissenschaftlichen Verfahrens auch auf die Probleme der Philosophie anzuwenden, kann ich vor allen Dingen durchaus nicht als in dem Systeme Schopenhauer's begründet anerkennen; da er bekanntlich es ist, welcher, der nachkantischen Spekulation, ja sogar dem von ihm so sehr verehrten Kant gegenüber, gerade die Erfahrung als die wahre Quelle unseres Wissens geltend zu machen sucht. So hat ihn auch sein bekannter Apologet Frauenstädt aufgefaßt, indem er in seinen Briefen p. 66 sagt: „Gemäß dieser Ansicht über die Erfahrung — er meint die in den Worten Bacon von Verulams dargelegte Ansicht — als die alleinige Quelle oder das Fundament der Philosophie, betrachtet Schopenhauer natürlich auch die Uebereinstimmung mit der (äußern und innern) Erfahrung als das einzige Kriterium der Wahrheit einer Philosophie. Da, sagt er, die Entzifferung der Welt in Beziehung auf das in ihr Erscheinende, also das richtige universelle Verständniß der Erfahrung, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes, die Aufgabe der Philosophie ist, so

muß eine solche Entzifferung ihre Bewährung aus sich selbst erhalten, durch die Uebereinstimmung, in welche sie die so verschiedenartigen Erscheinungen der Welt zu einander setzt, und welche man ohne sie nicht wahrnimmt."

In den §§. 7 und 8 meiner Kritik suchte ich nachzuweisen, daß Schopenhauer mit dieser Auffassung nicht mehr vereinzelt dasteht, daß sich die neuere Philosophie auf den Gebieten der Erkenntnißtheorie und der Logik an den verschiedensten Parthien allmälig auf einen ähnlichen Standpunkt hinüber zu bilden beginnt. Beneke behauptete längst, die auf innere Erfahrung gestützte Psychologie müsse als Naturwissenschaft behandelt werden, welchem Vorgang z. B. auch Waitz in seinem tüchtigen Lehrbuch dieser Wissenschaft gefolgt ist. Und zwei der bedeutendsten Erscheinungen auf dem Gebiete der neuesten Philosophie, die Anthropologien von Lotze und Fichte, zeigen deutlich an, daß man sich von der Nothwendigkeit durchdrungen fühlt, auch auf andern Gebieten die Methode induktiver Forschung zu ergreifen. J. H. Fichte, welcher zwei Jahrzehnte bereits auf der Hochwarte der Philosophie gestanden und gegen die Extreme materialistischer Empirie und absolutistischer Spekulation gleichmäßig angekämpft hat, versucht bei seiner Behandlung von den metaphysischen Problemen der Anthropologie den Boden der Induktion zu betreten, wie Franzosen, Italiener, Nordamerikaner und Engländer dies längst gethan haben, was Beneke in den erläuternden Aufsätzen zu seiner neuen Psychologie gezeigt hat. Sollten denn bei uns allein die Wenigen, welche in den ungünstigsten Zeiten bei der so äußerst mühevollen Bebauung des schwierigen Bodens der Philosophie treu beharrten, sich noch durch den Traum von einer besondern Königskrone für die Philosophie oder wohl gar für einzelne Vertreter derselben täuschen lassen, eine Ueberhebung, durch welche unsere Wissenschaft bei den Schwesterwissenschaften leider so sehr in Miskredit gekommen ist? Wir sollten uns in unserm ohnehin

genug zersplitterten Deutschland noch länger in abgesonderte Schulen zerspalten, uns noch länger von dem Auslande absondern und uns nicht lieber dem vereinigenden und erhebenden Glauben hingeben, daß auch in der Philosophie, wie bei allen übrigen wissenschaftlichen Disciplinen, durch Gemeinstreben das Erzielen einer gemeinsamen Wahrheit möglich sei? Es ist endlich Zeit, daß auch die Philosophie als positive Wissenschaft betrachtet und begründet werde; es ist Zeit, daß man erkenne, wie das Erschauen eines tieferen Zusammenhanges der Dinge erst durch tieferes Erfassen der einzelnen Probleme möglich sei, und wie durch eine ernste und gründliche Vertiefung und Durcharbeitung von Einzelfragen die wahre Wissenschaftlichkeit auch auf diesem Gebiete mehr gefördert werden könne, als durch vorschnelle Aufstellung vollständiger Systeme, welche sogleich nicht nur einzelne philosophische Disciplinen ganz, sondern sogar alle Höhen und Tiefen am Himmel und auf Erden, im menschlichen und im göttlichen Wesen zugleich durchmessen und umfassen zu können meinen.

Ich sehe zwar recht wohl ein, daß das Verlangen, die Philosophie als Naturwissenschaft zu behandeln und auf dieselbe das Verfahren induktiver Forschung anzuwenden, der Versuch, den Geist als ein Gebilde der Natur zu fassen und die Erscheinungen des innern Lebens durch innere Erfahrung, wie die der Außenwelt durch äußere begreifen zu wollen, noch große Bedenken gegen sich hat; ich kann es sehr wohl verstehen, daß den Meisten dadurch das Wesen der Geisteswelt und der Bestand der Spekulation eher gefährdet als gefördert zu werden scheint. Den Meisten mit der Philosophie nicht Vertrauten wird es scheinen, als sei es überhaupt unmöglich, daß sich aus den Erscheinungen unseres Seelenlebens und unserer bewußten Geisteswelt eine nur einigermaßen gegründete Wissenschaft ergeben könne; und die Meisten, welche in dieser Wissenschaft selbst thätig sind, werden,

wie unser Referent, entgegnen, daß man gerade durch diese Auffassung der Philosophie ihren wesentlichen Charakter abstreife, nämlich das Streben, durch dialektisches Verfahren eine Erkenntniß zu erzielen, welche den menschlichen Geist in höherem Aufschwunge über die vergängliche Sinnenwelt hinübertrage, und ihm den Einblick in eine Welt des Ewigen, Göttlichen eröffne. Gehen wir daher auf diese beiden Bedenken hier näher ein.

Der für innere Vorgänge ungeübte Beobachter und derjenige, welchem die Entwickelungsgeschichte der Philosophie ganz unbekannt ist, wird allerdings nicht einsehen, daß man in den leicht beweglichen, wechselvollen, so reich und mannigfaltig gestalteten Erscheinungen der Geisteswelt gewisse ewige Gesetze zu erkennen vermöge. Allein verhält es sich denn mit Uneingeweihten bei andern Wissenschaften anders? Man stelle einen mit den Erscheinungen des Himmels ebenso Unbekannten unter das weite, nächtliche Firmament mit seinen unzähligen Weltenheeren, die als glitzernde Punkte das Auge verwirren und doch die Seele so geheimnißvoll bewegen; und er wird auch kaum eine Ahnung haben von der hehren Wissenschaft, welche den Lauf dieser scheinbar so chaotischen Massen verfolgt, die einzelnen Sterngebilde in Gruppen ordnet und ihr gegenseitiges Verhältniß einer, wenn auch noch so ungenauen, doch annähernden Berechnung unterwirft, und mit den uns bekannten Weltmaßen den unendlichen Himmelsraum zu durchmessen versteht. — Aber ähnlich wie sich dem in jene Wissenschaft Eindringenden das, was ihm vorher als Chaos erschien, allmälig aufhellt und ordnet, werden sich auch demjenigen nach und nach die Augen für die innere Welt des Geistes öffnen, welcher mit liebevoller Hingebung, mit denkendem Scharfsinn und mit ausdauerndem Studium die allerdings nicht weniger mannigfaltigen, ja Anfangs den innern Sinn noch unmittelbarer verwirrenden Erscheinungen unseres Seelenlebens zu erforschen strebt. Es ist freilich eine mühevolle und

langsam fortschreitende Thätigkeit, die flüchtigen Erscheinungen als Probleme auf dem dunkeln und schwankenden Grunde der Geisteswelt herauszufinden, zu fixiren und einer eindringenden Beobachtung zu unterwerfen. Auch hier tauchen zwar aus der ewig unergründlichen Nacht der Bewußtlosigkeit, welche über den eigentlichen innern Kern unsers Wesens ausgegossen ist, als leuchtende Punkte die einzelnen Erscheinungen unsers geistig bewußten Lebens auf. Doch während die Himmelskörper in fest geregeltem Wandel vor unsern Augen kreisen und wir sie in ihren Wegen und Erscheinungen anhaltend verfolgen, in ihren Verhältnissen zu einander vergleichen können; tauchen die hellen Erscheinungen der bewußt gewordenen Innenwelt immer wieder in die Nacht des Unbewußtseins unter, und andere, neue drängen sich in immer wechselnder Gestaltenfülle blendend und verwirrend vor dem Geiste empor und erfüllen ihn mit ahnungsvoller Bewunderung vor der unergründlichen Tiefe und Mannichfaltigkeit seiner, nicht minder als das Firmament, in ihrem wahren Wesen unbegriffenen Innenwelt.

Und doch ist es dem langsamen Fortschritte derjenigen Wissenschaft, welche das Geistesauge des Menschen nach diesen geheimnißvollen Vorgängen richtet, durch die rastlosen Bemühungen ihrer hervorragendsten Geister in vereinter, Jahrtausende fortgesetzter Arbeit gelungen, allmälig ein gewisses Wiederkehren in den einzelnen Erscheinungen, festere Gesetze in ihrem Werden und Verschwinden zu entdecken, zusammengehörige Phänomene in bestimmte Gruppen zu unterscheiden, unter diesen durch Vergleichung gewisse Aehnlichkeiten herauszufinden, und einen innern Zusammenhang in ihrer wechselseitigen Einwirkung auf einander zu entdecken. Kurz es ist ihnen gelungen, auch die Thatsachen innerer Wahrnehmung zu Problemen einer wissenschaftlichen inductiven Forschung zu erheben, und die Philosophie zur Wissenschaft heranzubilden.

Zwar möchten die ſ. g. Naturwiſſenſchaften ſich jetzt oft für allein induktiv begründbar, ja ſogar oft allein für Wiſſenſchaft halten, und den ſ. g. ſpekulativen oder Geiſteswiſſenſchaften dieſen Charakter ganz abſprechen. Zu keiner Zeit iſt vorſchneller über dieſe abgeurtheilt worden als gegenwärtig, wo ſich die Verſuche immer mehr häufen, über die Probleme des Geiſtes von einem Standpunkte aus zu entſcheiden, welcher nicht einmal den erſten Faktor, die unmittelbare ſinnliche Empfindung, aus welcher man doch gern das ganze Denkleben herleiten möchte, rein empiriſch zu begründen verſteht. Es iſt daher als ein ebenſo einſeitiger wiſſenſchaftlicher Irrthum zu verwerfen, jetzt über die Probleme der innern Wahrnehmung durch Beſtimmungen der äußeren entſcheiden zu wollen; wie es mit Recht als verfehlt betrachtet worden iſt, daß die frühere Naturphiloſophie durch bloße Vernunftbegriffe über das Weſen der vor unſern Augen zu empiriſcher Forſchung daliegenden Natur abzuurtheilen, und letzterer die aprioriſchen Geſetze des Geiſtes aufzubringen verſuchte. Allein wie jener Uebergriff der Philoſophie eine neue Anregung auf dem Gebiete der Naturwiſſenſchaft hervorrief und in neuem Eifer antrieb, dem tieferen Zuſammenhang der entdeckten Thatſachen nachzuſpüren; ebenſo haben die gegenwärtigen, nicht minder ungerechtfertigten und unwiſſenſchaftlichen Uebergriffe der Naturwiſſenſchaften das Gute, daß ſie die ſpekulative Forſchung antreiben, auf den eigentlichen erfahrungsgemäßen Grund ihrer Begriffe zurückzugehen und für die Thatſachen der innern Wahrnehmung eine ebenſo feſte Gültigkeit zu beanſpruchen, als für die der äußern. Und weit entfernt den Beſtand der Philoſophie durch ein ſolches Verfahren für bedroht zu erachten, ſind wir vielmehr der Ueberzeugung, daß einzig durch ein bewußtes Einſchlagen, und raſtlos wiſſenſchaftliches Verfolgen eines ſolchen Weges der Forſchung die Philoſophie unter den Wiſſenſchaften

den ehrenvollen Platz wieder einnehmen wird, welchen einst in begeistertem Drange ihre großen Geister kühn erobert hatten.

Nun hätten wir noch einige wesentliche Vorurtheile zu betrachten, welche einer solchen Auffassung der Philosophie von Seiten vieler ihrer tüchtigsten Vertreter im Wege stehen. Diese verdienten freilich eine eingehendere Betrachtung, als ich mir hier erlauben darf: allein die wesentlichen Differenzen sollen wenigstens berührt und eine Lösung der angeregten Fragen angedeutet werden.

Vor allen Dingen haben wir eine ziemlich allgemein verbreitete Ansicht zu beleuchten, welche auch jetzt noch vereinzelte Anhänger zählen mag, welche aber von den hervorragendsten Denkern, besonders dem verdienstvollen Trendelenburg, gründlich widerlegt und antiquirt worden ist. Einstmals glaubte man nämlich allerdings die Philosophie durch eine ganz besondere Methode von allen übrigen Wissenschaften unterscheiden zu müssen. Sie sollte die Fähigkeit besitzen, im voraussetzungslosen Anfange zu beginnen, und aus ihrem ersten Grundsatze das ganze reich gegliederte System ihrer Begriffe herausdemonstriren zu können. Daß ein solcher Gedanke die Geister blenden mußte, ist begreiflich. Allein er ist als das Grundgebrechen des selbst in seinen Irrthümern noch so großartigen Hegel'schen Systems allgemein anerkannt. Trendelenburg hat unwiderlegt nachgewiesen, daß der Fortgang in einem Systeme nicht mit Nothwendigkeit aus dem innern Gehalte des frühern Begriffes herausgeschält werden könne, sondern daß aller Fortschritt, selbst in der spekulativen Entwickelung des Systems der Metaphysik, nur durch ein unbewußtes Hinzuziehen von aus erneuter Anschauung des Gegenstandes gewonnenen Begriffen erlangt werde. Mit andern Worten, Trendelenburg hat die Methode der formalen und materialen Logik Kants und Hegels durch die der induktiven beurtheilt und berichtigt.

Nicht so allgemeine Anerkennung hat sich dagegen eine andere Seite dieser induktiven Methode erworben, welche behauptet, daß auf dem Boden der Empirie und Spekulation ein gemeinsames Verfahren eingeschlagen werden könne. Auf dem Boden der äußern Wahrnehmung sollen wir nämlich den Gegenständen entgegenstehen, so daß wir durch alle unsre wissenschaftlichen Bemühungen sie nur zu erkennen im Stande sind, wie sie uns erscheinen, nicht wie sie an sich, in ihrem wahren Wesen, in ihrer Ursachlichkeit beschaffen sind. Auf dem Boden der innern Wahrnehmung dagegen glaubt die Philosophie sogar noch ziemlich übereinstimmend an eine Offenbarung des wahren ewigen Wesens des Geistes und meint durch eine Uebertragung derselben auch in das übersinnliche Wesen der Außendinge einzudringen. Im Geiste nämlich sollen Erkennendes und Erkanntes gleich sein; hier also soll uns das wahre ideale, ewige Wesen unserer eigenen Natur zu einer höheren Einsicht offen stehen. Die verschiedenen philosophischen Systeme lassen diese spekulative Intuition entweder durch das Gefühl, wie die Glaubensphilosophen, oder durch die Vernunft, wie die eigentlichen Dialektiker, oder endlich durch den Willen geschehen, wie Schopenhauer u. A. Allein wir können sämmtlichen Systemen hierin nicht beistimmen, weil diese Ansichten uns nicht mit der unmittelbaren Wahrnehmung einer innern Erfahrung zu harmoniren scheinen. Wäre uns im Geiste wirklich unser innerstes Wesen an sich unmittelbar blosgelegt, unsere Wissenschaft der Psychologie wäre vollendet. Aber eben weil wir noch immer so sehr entfernt sind von einer tiefern Erkenntniß des wahren Wesens unsrer Seele; weil wir nur immer Erscheinungen dieses Wesens wahrzunehmen im Stande sind, und erst vermittelst der immer genauer constatirten, immer zusammenhängender untersuchten Erscheinungen uns nur Rückschlüsse auf das Wesen der Seele an sich erlauben können: eben deßhalb halten wir auch dafür, daß sogar auf dem Boden

innerer Wahrnehmung, dem eigentlichen Gebiete philoſophiſcher Forſchung, keine andere als eine induktive Methode genügen kann.

Und welche großartige Uebereinſtimmung erſchließt ſich uns von dieſem Geſichtspunkte aus mit einem Male zwiſchen den ſo lange als feindliche Gegenſätze behandelten Disciplinen der Empirie und Spekulation! Haben doch Beide bei gleicher Methode nur verſchiedene Gebiete der Forſchung, die Empirie das der äußern, die Spekulation das der innern Wahrnehmung. Unvereinbar können ſie nur ſo lange ſcheinen, bis man zur Einſicht kommen wird, daß das gleiche Denkvermögen ſich nach der äußern wie nach der innern Wahrnehmung hinzuwenden, und durch ein gleiches Denkverfahren den Inhalt beider erſt zu einer wiſſenſchaftlich bewußten Erfahrung zu erheben hat. Die Empirie kann nur ſo lange im Gegenſatz zur Spekulation ſtehen, als man bei derſelben lediglich nur auf die unmittelbare äußere Wahrnehmung hinblickt, welche das Material liefert, und die verarbeitende Thätigkeit des Denkens ganz außer Augen läßt; und die Spekulation kann nur ſo lange von der Empirie getrennt bleiben, als man bei ihr nur auf die Vorgänge des Denkens und nicht auf die das Material liefernde Funktion der innern Wahrnehmung ſieht. Nur durch Ueberſehen des einen Theiles vom ganzen Erkenntnißprozeß entſtehen die Gegenſätze; nur durch eine Beachtung Beider werden Empirie und Spekulation auf den Standpunkt induktiver Wiſſenſchaft erhoben.

Allein wenn ſich auch wohl Mancher überzeugen mag, daß Ein wiſſenſchaftliches Verfahren für Beide möglich ſein könne, werden ſich doch die Meiſten dagegen auflehnen, die Philoſophie als Naturwiſſenſchaft zu betrachten. Nimmt man die Natur freilich nur für das Bereich äußerer, ſinnlicher Wahrnehmung, ſo müſſen wir ſelbſtverſtändlich die Philoſophie für eine ſpezifiſche Geiſteswiſſenſchaft erklären. Wenn wir die Philoſophie dennoch als

Naturwissenschaft bezeichnen, so soll damit nichts Anderes gesagt sein, als daß sie weder durch ihr Verfahren, noch durch ihren Inhalt in einem absolut unvereinbaren Gegensatze zur Welt äußerer Erfahrung steht. Gerade durch unsere oben ausgesprochene Ansicht, nach welcher unsere beiden Erkenntnißquellen ihre Objekte, Natur und Geist, nur als Erscheinungen, nicht aber in ihrem wahren Wesen fassen lassen, haben wir auch die Ueberzeugung, daß sich Geist und Natur nicht als durchaus unvereinbare Gegensätze zu einander verhalten, sondern auf eine für uns freilich unerforschte Weise, gleichmäßig in dem letzten Urgrunde bedingt sind und sich als in einer höhern realen Einheit auflösbar erweisen. Zu einer solchen Ansicht drängt den menschlichen Geist auch seine nach Einheit und Uebereinstimmung ringende Natur, und zwar von den verschiedensten Standpunkten aus. Die materialistische Empirie glaubt diesen letzten einheitlichen Urgrund alles Seins und Werdens in der Materie, die idealistische Spekulation in der absoluten Idee gefunden zu haben: allein Beide irren deßwegen auf gleiche Weise, weil sie denselben Beide nur einseitig bestimmen, der Materialismus nur nach den Bestimmungen der äußern, der Idealismus nur nach denen der innern Erfahrung. Jedoch auch Materialismus und Idealismus können nur so lange unvereinbare Gegensätze bleiben, als jeder die Thatsachen des entgegengesetzten Erfahrungsfeldes in seinem metaphysischen Principe übersieht. Daß jedoch beide metaphysische Gegensätze durch innere Durchbildung ihrer Probleme innerhalb ihrer eigenen Weltanschauungen Krisen erzeugen, welche eben zu einer Berücksichtigung der einseitig ausgeschlossenen Thatsachen des andern Erfahrungsfeldes führen, wird die zweite Abhandlung darzulegen suchen. Dabei wird sich zeigen, daß sich von dem Standpunkte unserer realistischen Anschauung und ihrer induktiven Methode aus die Aussicht auch auf eine höhere Aussöhnung der metaphysischen Gegen-

sätze des Idealismus und des Materialismus eröffnet; und daß sich daraus eine klarere Uebersicht der jüngsten Streitigkeiten über das Verhältniß von Leib und Seele ergiebt, woraus das Entgegenstreben auch der anthropologischen Gegensätze zu einer höheren einheitlichen Verschmelzung sichtbar wird. Daselbst werde ich darzuthun suchen, daß der realistische Standpunkt keineswegs den idealen Charakter der philosophischen Systeme bedroht, sondern im Gegentheile die sichere Gewähr einer spiritualistischen Durchbildung derselben verspricht.

Auch bei meiner Kritik des Schopenhauer'schen Systems habe ich diesen Standpunkt geltend gemacht, und in spezieller Beziehung auf dasselbe nachgewiesen, daß bei Durchführung seiner realistischen Erkenntnißtheorie nicht allein das System von seinen inneren Widersprüchen an den verschiedensten Punkten auf gleiche Weise befreit werden, sondern auch aus seiner unverkennbar materialistischen Anschauung zu einer spiritualistischen Entwickelung gelangen würde. Diese ganze wichtige Seite meiner Kritik hat Referent durchaus unberührt gelassen.

Anhang.

Wenden wir uns nun zu den Einwänden unsers Referenten und vor Allem zu der Behauptung: „daß der Philosophie als solcher, wie sie den Alten als eine göttliche Kunst gegolten, mit solchen Versuchen, die Methode der induktiven Wissenschaften auf sie anzuwenden, wenig geholfen sei." Wenig geholfen? Also doch etwas, das wäre immer schon anerkennenswerth, denn die Wissenschaft weiß auch kleinen Leistungen durch Anweisung ihrer Stelle Bedeutung zu geben; und der Referent hätte uns nur mittheilen sollen, in wie weit dieses Verfahren nach seiner Ansicht auch von der Philosophie zu Gnaden angenommen wer-

den dürfe. Aber wir staunen nicht wenig, wenn wir sehen, welche Stelle Referent der Erfahrung „den transscendentalen Problemen der Philosophie gegenüber" zuschreibt, indem wir darin eine unbewußte Anerkennung des induktiven Standpunktes finden, gegen welchen Referent so energisch zu Felde zieht. Die Erfahrung soll hier eine „correktive und confirmative" Bedeutung haben; sie soll also die Sätze der Transscendental-Philosophie berichtigen und bekräftigen, das heißt doch wohl, es soll ihr die Entscheidung über die Wahrheit derselben zukommen. Wir können vorerst nicht verlangen, daß uns mehr zugestanden werde, wollen jedoch dieses Zugeständniß, obgleich es Alles in sich schließt, noch nicht benutzen.

1) Nun aber kommen wir an die für den Verfasser schmeichelhafteste Stelle, in welcher der verehrte Referent demselben sub rosa zu verstehen giebt, daß er ein „Blinder" sei, an welchem die Schopenhauer'sche Philosophie noch die „Staaroperation" zu vollziehen habe, die ihm erst die Augen für das wahre Verständniß der Transscendental-Philosophie eröffnen würde. Wir müssen gestehen, wir würden uns zu unendlichem Danke verpflichtet gefühlt haben, wenn Referent uns einen so großen philosophischen Beistand geleistet und sogleich selbst eine solche Operation an uns übernommen hätte, wie es unserm Kritiker wohl zugekommen wäre. — Suchen wir uns zuerst eine tiefere Einsicht in unsere logische Augenkrankheit zu verschaffen, um alsdann um so heilungssehnsüchtiger der anditirten Kur entgegenzugehen. Zu welcher neuen Einsicht soll uns die angedeutete schmerzliche Operation die geistigen Augen öffnen? Wir sollen „die tiefsinnige — durch die Auffindungen des Herrn Trendelenburg und Anderer wahrlich nicht überbotene — Entdeckung Kants von der blos phänomenologischen Bedeutung unsers Intellekts" begreifen lernen: wir sollen zu dem Bewußtsein gebracht werden, daß wir uns „aus der ebenso genialen als exakten Behand-

lung der physischen Erdbeschreibung bei Kant überzeugen können, daß auch von dem Standpunkte des in unsern (blinden) Augen antiquirten, subjektiven Idealismus ein induktiver Gebrauch der Vernunft Platz greife, sobald die Probleme nicht transscendentaler Natur, d. h.. nicht eigentlich philosophische seien." Wir müssen aber bedauern, daß wir uns diese Belehrung gerade an diesem Punkte und in dieser Frage durchaus nicht zu Nutze machen können. Der Referent scheint schon wieder ganz vergessen zu haben, daß er, von seinem Standpunkte aus, aller durch den Intellekt vermittelten Erkenntniß, also auch dieser „physischen Erdbeschreibung" eine „blos phänomenologische" Bedeutung geben darf; er scheint ganz und gar nicht daran zu denken, daß er, wenn er diesen Schilderungen auch objektive Gültigkeit zuschreibt, sich ganz auf den von uns geltend gemachten Standpunkt einer induktiven Wissenschaftslehre stellt, welcher uns, — wie Referent sehr richtig bemerkt, — vorschwebt, und in dessen „fortlaufendem Processe (nach unserer Ansicht) der Intellekt sich (allerdings) von den subjektiven Beziehungen der Dinge immer mehr zu reinigen und die objektiven Verhältnisse der Gegenständlichkeit immer tiefer und klarer zu erfassen hat." Der Referent geht also entweder ganz auf unsern Standpunkt herüber, oder er hält an der tiefsinnigen Entdeckung (?) Kants (?) von der blos phänomenologischen Bedeutung unsers Intellekts fest. Wollte er blos sagen, daß unsere Erkenntniß, trotz ihrer gegenständlichen Wahrheit, dennoch durch die subjektiven Gesetze unsers Intellekts bedingt und beschränkt sei: so wäre wahrlich sein geistesaugenärztlicher Beistand nicht von Nöthen gewesen, da wir gerade diese Seite der Schopenhauer'schen Philosophie in den §§. 5 und 6 als einen Vorzug derselben, sowohl vor der einseitigen Empirie der materialistischen Naturwissenschaft, als vor der einseitigen Spekulation der nachkantischen Identitätsphilosophie, hervorgehoben haben.

Zu einer solchen ausführlich dargelegten Einsicht, konnte uns also doch wohl unmöglich Referent erst verhelfen wollen. Wir sollten unstreitig zu der von uns allerdings keineswegs getheilten Ansicht befördert werden, daß unserm Intellekt und seinen Erkenntnissen „blos phänomenologische Bedeutung" zukäme. Welche ungeahnte Herrlichkeiten sollen sich dadurch aber dem staarblinden Verfasser erschließen? Wenn die hülfreiche Hand des gütigen Arztes ihm plötzlich die nächtliche Hülle vor dem innern Auge löst, wird sich dem Erstaunten mit einem Male die übernatürliche Wahrheit offenbaren, daß er nichts mehr von dem Wesen der Außendinge zu sehen vermöge, sondern daß er es recht eigentlich nur mit seinen Hirngespinnsten zu thun habe. Das hieße doch in der That die gesunden Augen blind stechen und kuriren. Wie viele Heilsbedürftige, — denn Alle, welche dem gesunden Menschenverstande folgen, der seinen Anschauungen auch äußerliche Bedeutung zuschreibt, und Alle, welche durch wissenschaftliche Forschung eine Einsicht in das Wesen ihres Gegenstandes zu erlangen glauben, müßten für solche erklärt werden, wie Viele sich zu einer solchen Wunderkur einstellen würden, wollen wir nicht näher untersuchen, um, wie Shakspeare sagt, das arme Gleichniß nicht zu Tode zu hetzen. Wir wollen nicht darnach fragen, ob die Bekenner oder die Bekämpfer einer induktiven Wissenschaftslehre derselben bedürftiger sind; auch darnach nicht, ob dieselbe wirklich von Schopenhauer und seinen Anhängern geleistet werden könnte.

2) Darauf schreitet der Referent zu den wahrlich für uns nicht beneidenswerthen Vorwürfen fort, daß wir in einigen ferneren Hauptstücken die Lehre Schopenhauer's mangelhaft aufgefaßt, dadurch in selbstverschuldete Mißverständnisse gerathen sein, und die daraus erfolgten Widersprüche Schopenhauern fälschlich untergestellt haben sollen. Wir müssen jedoch bedauern, daß unser Ankläger auf diese incriminirenden Beschuldigungen „an diesem

Orte einleuchtenden Weise nicht näher eingehen zu können" behaupten. Wir sollen uns solcherlei Vergehen „bei der Kritik der von Schopenhauer aufgestellten Kategorientafel und der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" haben zu Schulden kommen lassen. Aber man wird das richterliche Verfahren doch wahrlich etwas allzu summarisch nennen dürfen, wenn der ganze vorgebrachte Beweis der aufgestellten Anschuldigung in die höchst compendiösen Worte zusammengefaßt ist: „welche bei Schopenhauer keine transscendentale Bedeutung haben." Der Beweis ist so mystisch, wie kurz; und doch dürfen wir uns von dieser Abfertigung nicht abschrecken lassen und müssen es einleuchtender Weise versuchen, an diesem Orte etwas näher darauf einzugehen.

Was soll das heißen, daß die Kategorienlehre und der Satz vom zureichenden Grunde keine transscendentale Bedeutung habe? Versteht Referent unter transscendental phänomenologisch, erkenntnißtheoretisch, so ist seine Behauptung falsch; denn beide haben gerade bei Schopenhauer eine solche Bedeutung, indem dieser unsern sämmtlichen Erkenntnissen, wie sich Referent ausdrückt, nur phänomenologische Bedeutung zuschreibt. Wollte aber Referent mit dem Nicht-transscendental-sein haben sagen wollen, daß der Ordnung der Kategorien und dem Satz vom Grunde im Denken keine Ordnung der Dinge und keine Ursache an sich im Sein entsprechen könne, wie er von seinem „bloß phänomenologischen" Standpunkte aus behaupten müßte: so ist seine Behauptung abermals falsch, und wir können nur auf die höchst interessanten Einleitungs-Paragraphe 6—14 (über Schopenhauer's vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde) verweisen, wo der alte Meister selbst mit großer Feinheit die Vermengungen und Verwechslungen „des logischen Gesetzes vom Erkenntnißgrunde mit dem transscendentalen Naturgesetz der Ursache" nachweist. Hier macht Schopenhauer also, seinem ganzen Standpunkte ent-

sprechend, die beiden Gegensätze der Welt als Vorstellung (oder Erscheinung) und der Welt (als Ansich) auch auf diesem Gebiete geltend. Diese Unterscheidung, welche durch den Identitätsstandpunkt allerdings in den Hintergrund gedrängt, von der formalen Logik jedoch fortwährend festgehalten worden ist, hat indeß selbst Schopenhauer nicht widerspruchsfrei durchgeführt, die Gegensätze nicht gehörig mit einander vermittelt.

Ich sehe mich einleuchtender Weise um so weniger veranlaßt, an diesem Orte auf dieses sehr interessante Thema näher einzugehen; da ich dasselbe an Beurtheilung eines soeben erschienenen Werkchens ausführlicher zu bearbeiten gedenke, als dies in den kurzen §. 19 meiner Kritik geschehen ist. C. G. Bähr in seiner Schrift: „die Schopenhauer'sche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuchtet," (Dresden, Verlagsbuchhandlung von Rudolph Kuntze, 1857, S. XIII, 148) kannte entweder unsere Kritik nicht, oder glaubte dieselbe ignoriren zu dürfen; wie er denn überhaupt alles über Schopenhauer bisher Geschriebene nicht berücksichtigt hat. Wir werden ihm zeigen, daß er wenigstens die von uns nachgewiesenen Mängel nicht umgangen hat und daß die aufgedeckten Widersprüche im Gegentheile bei ihm noch viel kantiger hervortreten, als bei seinem Meister.

3) Den letzten bestrittenen Punkt werden wir wohl ebenso wenig widerlegt, und ebenso wenig über unsere als falsch hingestellte Auffassung Schopenhauer's belehrt, verlassen. Es hätte ja recht gut sein können, daß uns ein Mißverständniß mitunter gelaufen wäre: wir wissen recht gut, daß wir nicht Schopenhauer's Lehre an sich darstellen können, sondern nur, wie sie uns erscheint; aber wir haben uns redlich bemüht, objektiv und gerecht zu sein. Wir haben uns die Begründung unsers Urtheils schwieriger gemacht, als der Referent zu ahnen scheint, wenn er nicht etwa durch eine Kriegslist die stark verschanzten Angriffspunkte stillschweigend umgeht.

An einem meiner Haupt-Angriffspunkte jedoch, — wenn

man nämlich eine Beurtheilung als feindlichen Angriff bezeichnen wollte, was mir so wenig möglich war, als Schopenhauer selbst bei seiner Kritik des von ihm so hochgestellten Kant, — hat Referent keineswegs diese Klugheit befolgt, sondern sucht mich gerade aus einer der wichtigsten Positionen herauszuwerfen. Es handelt sich um die entscheidendste Frage, um die Möglichkeit einer Erkenntniß des Dinges an sich, welches Schopenhauer in seinem Princip des Willens entdeckt und bei dem er, wie er sich ausdrückt, den unterirdischen Gang in die zu erobernde Feste ausgespürt zu haben glaubt. Hier mußten dem eindringenden Feinde alle Hülfstruppen in geordneter Schlachtlinie entgegengeführt werden; hier mußte man das ganze zu Gebote stehende Geschütz der Vertheidigungswaffen losplatzen lassen: denn hier gerade ist, wie Referent bei Darstellung meiner Kritik sehr wohl einsieht, die verhängnißvolle Stelle, wo ich den Grund aller Widersprüche Schopenhauer's auf den Widerspruch mit seiner eigenen Erkenntnißtheorie zurückgeführt, wo ich den Grund seines Abfalls von seiner bessern Einsicht zu dem von ihm so klar als Irrthum erkannten transscendenten Idealismus' nachgewiesen habe. Aber welches sind nun die kriegerischen Operationen, durch welche unser Referent den bedrohten Platz wieder zu erobern sucht?

Die uns entgegengeschleuderte Beschuldigung eines abermaligen wesentlichen Mißverständnisses soll mit einem Schlage alle unsere guten Gründe zu Boden werfen! Und worin besteht dieses niederschmetternde wesentliche Mißverständniß der Lehre Schopenhauers? Darin, „daß der Verfasser das Schopenhauer'sche Ding an sich, den Willen, uns gleichfalls nur vermittelst des Intellekts will bekannt sein lassen, während Schopenhauer gerade alles Gewicht darauf legt, daß dieses sein Princip der Dinge Jedermann unmittelbar bekannt und also der Vermittlung des Intellekts an und für sich keineswegs bedürftig ist." Nun frag' ist aber Jeden, ob ich mir dadurch ein Mißverständniß Schopenhauer's zu Schulden kommen lasse, wenn ich ein Problem

so auffasse, und Schopenhauer anders? Ich frage ferner, ob man den Nachweis eines solchen Mißverständnisses eine Widerlegung nennen kann?

Ich will nicht weiter darnach fragen, welcher Unterschied darin bestehen soll, ob uns ein Ding „unmittelbar bekannt" ist, oder ob diese Bekanntschaft durch den Intellekt vermittelt werde. Ich meinestheils kenne keine Bekanntschaft, die nicht durch den Intellekt vermittelt wäre. Ich halte es mit Andern, und zwar mit ausschließlichen Verehrern Schopenhauer's, gerade für das Verdienst desselben, nachgewiesen zu haben, daß der Intellekt schon in der unmittelbaren Wahrnehmung thätig ist. (Man vergleiche z. B. Bähr, die Schopenhauer'sche Philosophie S. 17, und S. 91. Frauenstädt's Brief XIII, Frauenstädt „der Materialismus. Seine Wahrheit und sein Irrthum" S. 51). — Ich fühle mich aber um so weniger veranlaßt, diesen Angriff weiter zu widerlegen, da der Gegner das Ziel aus den Augen verliert, nämlich die Frage, ob der Wille uns die Uebergangsbrücke in das uns durch den Intellekt nicht bekannte Wesen der Dinge an sich zu werden vermag? — und da er gleich darauf die Waffen streckt, indem er zugesteht, „daß mit dem von Schopenhauer aufgestellten transscendentalen Principe des Willens die schwere Aufgabe der Philosophie noch ganz und gar nicht einer befriedigenden Lösung entgegengeführt" sei.

Wir glauben, es sei für einen Vertheidiger des Schopenhauer'schen Systemes am klügsten gewesen, ein solches vielumfassendes Zugeständniß zu unterlassen, und über die anerkannt schwächste Parthie desselben ganz zu schweigen. Es wäre für unbedingte Verehrer des Meisters gewiß wohlthuender gewesen, wenn dessen Vertheidiger statt dessen darauf gepocht hätte, daß Schopenhauer's Geisteslehre vor den übrigen Systemen einen großen Vorzug habe, weil sie den Intellekt von unserm ganzen menschlichen Wesen abhängig sein lasse, welches Schopenhauer Wille nennt. Der Kritiker Schopenhauer's hat dies im §. 24 aus-

führlich nachzuweisen gesucht. Daß diese Einsicht aber nicht in ihrer vollen Ausdehnung benutzt worden ist, hat derselbe allerdings dabei nicht verschweigen können. Eben weil Schopenhauer hierbei dennoch wieder in den transscendentalen Idealismus zurückfällt, hat seine Lehre auch den Principien des Materialismus gegenüber nicht siegreich durchgeführt werden können. Das Scheitern eines solchen Versuches, welchen Frauenstädt in seinem Werkchen „der Materialismus, seine Wahrheit und sein Irrthum" unternommen hat, habe ich im Juniheft der Heidelberger Jahrbücher S. 463—471 darzulegen gesucht, wobei ich ganz dieselben Gesichtspunkte geltend gemacht habe, wie bei meiner Kritik Schopenhauer's.

4) Ich kann es nicht unterlassen, schließlich noch diejenige Seite des Artikels besonders hervorzuheben, in welcher ich meinem Referenten, und zwar von ganzer Seele, beistimme; ich meine seine durch denselben ausgesprochene Verehrung für den greisen Meister, wenn ich dieselbe auch in anderer Weise an den Tag lege, als seine unbedingten Verehrer. Ich theile diese Verehrung, wenn sie auch in einer mir verletzenden Weise entgegentritt, wie in diesem Artikel, so in einem mir als erste Erwiderung auf meine Kritik anonym zugesandten Hymnus „an Arthur Schopenhauer," dessen Inhalt ich der Oeffentlichkeit, insbesondere den Verehrern Schopenhauer's, nicht vorenthalten will.

„Ein Herrscher bleibst Du allen Zeiten;
Ein Priester, der der Wahrheit heil'ge Opfer bringt:
Und ein Prophet durch dessen Worte
Sie selbst in edler Menschen Herzen mächtig dringt."

Selbst in diesen stolpernden und schwülstigen Versen erkannten und achteten wir die Stimme dankbarer Verehrung, die unverkennbar daraus spricht. Auch wir zollen diese Empfindungen gern dem würdigen Meister, dessen Haupt, wie Bähr schön sagt, „schon in der Flucht der Jahre erbleicht ist, und welches

jetzt der späte, doch um so gerechtere Lorbeer schmückt." Wir wissen es tief zu würdigen, was es heißt, fast ein Menschenalter mit seinen Ideen allein gestanden und dennoch, im Vertrauen auf die weltbesiegende Kraft der Wahrheit, redlich an denselben fortgebildet zu haben. Wir wissen ihm ganz besonders Dank, daß er in unserer Vaterstadt so manche begeisterte Verehrer für die Philosophie gewonnen hat, in einer Zeit, wo die Einen in Ueberschätzung der Naturwissenschaft sie mißachten, und wo die Andern sie unterschätzen, weil auch sie an so manchen verhängnißvollen Zeitproblemen bisher sich ohne den gewünschten Erfolg abgearbeitet hat.

Der greise Denker hat, was Letzteres betrifft, das Schicksal seiner Zeit in gar manchen Punkten getheilt; und wenn wir ihm dies auch nachweisen mußten, so waren wir doch stets bemüht, diejenigen Parthien seiner Lehre in den Vordergrund zu stellen, in welchen er, wie wir glauben, sowohl vor der einseitigen Empirie, als vor der extremen Spekulation einen Vorzug sich zu erringen wußte. Wenn ich den Ruhm und den Ehrgeiz eines ächten Denkers recht begreife, so ist eine wissenschaftlich begründete Anerkennung solcher Errungenschaften gerade der wahre Lorbeer, ihm die denkheißen Schläfen mit der Kühlung zu laben, „die nur um Heldenstirnen wehen soll." Als Held erscheint der Denker aber oft nicht so sehr durch die Lorbeeren der errungenen Siege, als durch die unter denselben verdeckten Dornen der noch nicht überwundenen Schwierigkeiten, welchen er einen unerschütterlichen Muth entgegenbringt. Auch solche verdeckte Dornen sehe ich dem Kranze unsers Helden eingeflochten. Mögen Manche darunter sein langes einsames Verkanntsein verstehen: ich meinestheils meine damit die innern ungelösten Widersprüche seines Systems, welche die Stacheln noch in sein Haupt drücken, und mir dasselbe nur um so ehrwürdiger machen.

II.

Die entgegengesetzten Entwickelungskrisen innerhalb des Materialismus und Idealismus;

nachgewiesen
an einer Besprechung von J. B. Meyer's Vorlesungen zum Streite über Leib und Seele.

Der durch sein gediegenes Werk über „Aristoteles' Thierkunde" den Männern der strengen Wissenschaft rühmlichst bekannte Verfasser, welcher durch seine jüngst erschienene Abhandlung über „Voltaire und Rousseau" auch unter den weitern Kreisen der Gebildeten die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hat, fühlte das Bedürfniß, sich in der oben angeführten Schrift über die Tagesfragen auf dem Gebiete der Philosophie, über jenen Principienkampf zwischen Materialismus und Idealismus auszusprechen, der das allgemeine Interesse noch immer so sehr fesselt.

W. Raymond findet, daß man jetzt nicht über den Rhein gehen könne, ohne von diesem Kampfe zu hören; er berichtet in der Revue contemporaine (15. Sept. 1856) von der Reaction contre le matérialisme, wenn er auch den Antheil nicht begreifen zu können behauptet, welchen man bei uns an diesen Fragen nimmt. In Frankreich, meint er, „par la crainte du ridicule on n'ose pas se risquer si haut et se tient plus volontiers dans

les sphères moyennes, ne fût-ce, comme nous disait dernièrement un académicien, que par politesse pour les gens qui croient."

Bei uns dagegen, im Lande der Reformation, im Geburtslande von Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling und Hegel, von Baader und Günther hält man es gerade als im Interesse des wahren Glaubens begründet, das Wesen der Seele zum Gegenstande tiefernsten Studiums zu machen, um die Beschaffenheit und das Verhältniß des Glaubens und des Wissens zu erforschen. Beider Rechte sollen gesichert werden, damit neben dem Bestreben nach thatsächlicher Ergründung der Außenwelt auch die religiösen Gemüthsbedürfnisse der Innenwelt nicht ersticken; und gerade die große Thätigkeit auf dem Gebiete der Psychologie, bei dem Darniederliegen der philosophischen Bestrebungen im Allgemeinen, zeigt, daß man auch die Thatsachen der innern Erfahrung zur Wissenschaft auszubilden bemüht ist. Den Deutschen befriedigt nur harmonisch gesättigtes Leben im Glauben und Wissen; daher der allgemeine Antheil an dem Kampfe für und wider den Materialismus.

So viele Schriften auch bereits von den verschiedensten Standpunkten aus das Verhältniß von Leib und Seele zu bestimmen suchten, so haben doch Alle Meyer in seinem Kriticismus nur mehr bestärkt, und in der Ueberzeugung, daß wir überhaupt nicht im Stande sind, irgend eine Ansicht über das Wesen der Seele an sich mit wissenschaftlich haltbaren Gründen zu beweisen. Aber so Viele auch Dies oder Aehnliches erlebt haben mögen, so Wenige werden sich eine solche Thatsache mit gleicher Offenheit gestanden und mit gleichem Fleiße erhärtet haben. Die Meisten wird gerade der kritische Standpunkt Meyer's von dem Schriftchen abgestoßen haben, obgleich dasselbe im Uebrigen des Anziehenden und Belehrenden so viel bietet.

Der Materialist wird seinen Glauben als allein wissen-

schaftlich berechtigt, der Idealist den seinen als allein den höhern Anforderungen unserer Natur entsprechend ansehen; der Mann der Wissenschaft wird, wenn er auch Meyer sein Interesse nicht versagen kann, von dessen kritischer Enthaltsamkeit im Urtheil dennoch nichts wissen wollen; und der gebildete Laie wird gerade von der Wissenschaft verlangen, daß ihm sein dunkler Glaube zu einem berechtigten Wissen emporgehoben, und dadurch begründet und befestigt werde gegen die immer stürmischer werdenden Andränge des Lebens und einer negativen Kritik. Daher mag es denn kommen, daß diese Abhandlung weniger befriedigte, als bei dem Geiste des Verfassers und der Wichtigkeit des besprochenen Themas zu erwarten gewesen wäre.

Auch wir müssen gestehen, daß die Anschauung des bisherigen Streites, welcher ausführlich berücksichtigt und neuerdings durch einige Artikel im deutschen Museum ergänzt worden ist, nicht in ein letztes gesichertes Resultat zusammengefaßt ist. Allein wir sind dem Verfasser gerecht, indem wir zugeben, daß dieser Kampf wirklich noch zu keinem historischen Abschlusse gelangt ist. Im Gegentheile liegen die Thatsachen offen da: daß, wenn die Materialisten auch momentan schweigen, die Naturwissenschaft dennoch von materialistischen Hypothesen aus ihre Detailforschung weiter fortsetzt; daß die spekulative Philosophie, keineswegs von der Allgemeingültigkeit der Hypothesen der Empirie überzeugt, noch immer nur von idealistischen Principien aus höhere Aufschlüsse über die letzten Resultate alles Wissens erhalten zu können glaubt; und daß das von Theilnahme ergriffene Publikum noch immer ohne Befriedigung im Gemüthe und ohne wissenschaftlich gebildete Einsicht dasteht mit seinem früheren Glauben, vielleicht nur mit tieferen Zweifeln, vielleicht aber auch mit einer durch alle Bedenken nur mehr befestigten Innigkeit für das Unbeweisbare. — Ein wahrhaftes Ziel ist nirgend errungen; und darum möchten wir die allgemeine Stimmung, diesem Streite

zwischen Idealismus und Materialismus gegenüber, als am treusten bei Meyer wiedergespiegelt ansehen.

Ethische und erkenntnißtheoretische Bedeutung des Meyer'schen Kriticismus.

Fabri, der seine „Briefe gegen den Materialismus" durch eine „kritische Umschau in der materialistischen Streitliteratur" zu ergänzen suchte, bespricht daselbst (evang. Kirchztg. Nr. 66) ausführlich das Meyer'sche Werkchen, weil es „in die unvermeidlich an Wiederholungen reiche Streitliteratur einen neuen Gesichtspunkt" gebracht habe. Fabri sucht daselbst Meyer's Standpunkt des bloßen Kriticismus als „unpsychologisch und unhistorisch", das Gefühl, welches er erzeuge, als ein unnatürliches und forcirtes hinzustellen, und die Ansicht zu widerlegen, daß sich keine ethische Interessen mit in diesen Streit einmischen dürfen.

Wir können Fabri durchaus nicht Recht geben. Im Gegentheile: wir begreifen nicht, wie Fabri diesen Kriticismus Meyer's unpsychologisch nennen konnte; da derselbe nur dazu dienen sollte, nachzuweisen, daß alle unsere Erkenntniß über diese Punkte nicht von einem empirisch begründeten Wissen, sondern von einem Glauben ausgehe. Meyer stellt seine eigene Ansicht über das Verhältniß des Leibes und der Seele nur als „Glauben" hin und behauptet S. 121, daß nicht wissenschaftlich definirbare und haltbare Gründe unsere Ansichten bestimmen, sondern „Gewohnheit und anderweitig begründete lebhafte Bedürfnisse, die in unserm Gemüthe schlummern, die Niemand geben, Niemand nehmen könne. Es wende gewiß Keiner ohne solche Voraussetzungen und Bedürfnisse dem gegenwärtigen Streite seine Theilnahme zu."

Wir begreifen Fabri's Einwürfe um so weniger, als gerade er selbst sich zu der Glaubensphilosophie bekennt, und seine Ansichten mit Stellen aus Hamann, Baader u. s. w. belegt. Darin

unterſcheiden ſich freilich die Standpunkte beider, daß Fabri mit ſeinem Glauben eine Offenbarung des übersinnlichen Weſens der Dinge an ſich erlangen können will, (wie ich in den Heidelberger Jahrbüchern 1856, S. 544 nachzuweiſen ſuchte, obgleich dieſer Punkt bei ihm ſchwankend gehalten iſt); daß Meyer dagegen weder durch den Glauben, noch durch das Wiſſen, weder durch die Erkenntniſſe der inneren, noch durch die der äußeren Wahrnehmung einen Einblick in den mundus intelligibilis Noumenon zu gieht, ſondern ſich mit einer Anſchauung des mundus sensibilis Phaenomenon wie in der Natur, ſo im Geiſte zufrieden giebt.

Wenn ich den Standpunkt des Kriticismus Meyer's recht verſtehe, ſo ſtreng ihm ſowohl Materialismus als Idealismus gerade deßwegen, weil ſie das Weſen der Seele an ſich beſtimmen zu können glauben. Für die Erkenntniß des wahren Verhältniſſes zwiſchen Leib und Seele erklärt Meyer Beide aus dem gleichen Grunde für unfähig, weil Beide das Weſen der Seele an ſich nicht zu erkennen im Stande ſind. Und dieſem, wie mir ſcheint, ſo ſehr mißverſtandenen Reſultate des Meyer'ſchen Kriticismus ſchließen wir uns vollſtändig an.

Ferner konnten wir Meyer's kritiſches Enthaltſamkeitsprincip im Urtheil nicht für ein „unnatürliches und forcirtes Gefühl" betrachten. Im Gegentheile iſt es recht geeignet, eine Harmonie zwiſchen Kopf und Herz herzuſtellen, indem es den Glauben erſt berechtigt, nachdem es die Reſultate des Denkens durch das Denken als dieſem ungenügend nachgewieſen hat. Meyer verlangt für ſeinen Glauben nur da ein Recht, „wo uns die wiſſenſchaftliche Einſicht für immer im Stiche läßt; wo aber das Wiſſen noch entſcheiden kann, da gilt ihm auch die Neigung nichts; da iſt begründete Einſicht allein berechtigt." S. 128. Wenn aber die Vernunft über einen gewiſſen Punkt zu keinen genügenden Reſultaten kommt, und wir alsdann einen Glauben über denſelben als innere Thatſache vorfinden, und von dieſem

Glauben, obgleich er nicht wissenschaftlich begründet ist, obgleich wir vielleicht gar nicht einmal wissen, wie derselbe in uns entstanden, dennoch nicht ablassen können: so werden wir diesen Glauben als Gefühl gelten lassen, und dieses Gefühl kein „unnatürliches und forcirtes" nennen, sondern es zu erklären und zu entwickeln suchen.

Ueber letztern Punkt hat sich Meyer nur wenig ausgesprochen, sich dadurch manchem Mißverständniß ausgesetzt und den Schein von Widersprüchen auf sich geworfen. Wir möchten daher einige Aussprüche etwas schärfer fassen. Wenn Meyer nämlich S. 123 behauptet, daß ein Glaube „nicht den mindesten wissenschaftlichen Werth habe," und daß „unsere Wahlentscheidung von wissenschaftlich abwägbaren Gründen niemals abhänge:" so können wir diesem Ausspruche völlig beistimmen, wenn wir unter Wissen nur das empirische Wissen verstehen, welches sich auf äußere Erfahrung stützt; denn für dieses hat der Glaube so wenig Werth, wie das empirische, physiologische Wissen für die Erklärung des Glaubens und überhaupt der Thatsachen der inneren Wahrnehmung. Diese Aussprüche aber könnten eine falsche Auslegung erleiden, wenn man unter Wissen nicht das empirische, sondern das spekulative Wissen verstehen wollte. Sie müßten dann geradezu falsch genannt werden. Für das spekulative Wissen ist der Glaube von hohem Werthe; er kann als der Wegweiser desselben betrachtet werden, ähnlich wie auch ein Glaube an die Thatsachen der äußeren Wahrnehmung der empirischen Forschung die Wege bahnt. Diese Thatsache findet ihre Bestätigung in der Geistesentwickelung des Einzelnen, wie des ganzen Menschengeschlechtes; die Einheit der spekulativen Philosophie geht von dem unmittelbaren Glauben der positiven Religion aus, wie jedes Wissen aus dem Ahnen entsteht. Ebenso kann die Aeußerung Meyer's mißverstanden werden; daß der unmittelbare Glaube

eine „bloß subjektive" Bedeutung habe. Wir müssen demselben ebenso gut wie der unmittelbaren äußeren Wahrnehmung auch einen objektiven Werth zugestehen. Allein dennoch liegt gerade hier einer der tiefsten Anschauungen des Kriticismus. Meyer will hiermit wohl nur den Standpunkt des Nominalismus ausgesprochen und gesagt haben, daß alle menschliche Erkenntniß sowohl innerer als äußerer Wahrnehmung nicht die Dinge an sich, sondern nur wie sie uns erscheinen, zu erkennen im Stande ist. Nach diesem Standpunkt bleibt alle Erkenntniß an die Gesetze unserer Subjektivität gebunden, und es ist nun die Frage, wie wir in derselben dennoch zu einer immer genaueren Uebereinstimmung derselben mit den Objekten gelangen. Auf dieses rein erkenntnißtheoretische Problem, welches auch seine Macht über die ganze Welt des Glaubens erstreckt, kann freilich hier nicht näher eingegangen werden. Es kann hier nicht gezeigt werden, wie diese Theorie einer immer größeren Wahrscheinlichkeitsrechnung die Errungenschaften der Empirie und Spekulation in sich vereinigt; wir wollen nur bemerken, daß jede Anschauungsweise von einer allmäligen Entwickelung der Wissenschaft einer solchen Theorie beistimmt.

Zu einem bloß subjektiven Kriticismus, zu Skepticismus wollte sich Meyer wohl nicht bekennen; dann ist aber auch der Ausspruch, daß es „nur unsere Eigenthümlichkeit sei, die leichter mit dieser und jener Hypothese" rechne, durch die Behauptung zu ergänzen, daß die Gründe des Leichterrechnens mit diesen und jenen Größen wie im Subjekte, so auch im Objekte, d. h. in der Uebereinstimmung unserer Hypothesen mit den ihnen zu Grunde liegenden Thatsachen des innern Lebens beruhe. Durch diese wird in letzter Instanz doch aller Glaube und alles Wissen der inneren wie der äußeren Erfahrung controlirt. Meyer konnte nicht dagegen sein, daß sich der Glaube zu einem spekulativen Wissen entwickeln müsse; denn er hätte sonst jede

Psychologie, Ethik u. s. w. leugnen müssen, welche alle aus einem Glauben an die Thatsachen der innern Wahrnehmung hervorgehen. Meyer bekennt sich deßhalb nicht zum Skepticismus, sondern zum Kriticismus. Fabri läßt sich daher ein Mißverständniß zu Schulden kommen, wenn er meint, Meyer den Vorwurf machen zu dürfen, daß sein Kriticismus unhistorisch sei, und daß bei einer solchen Ansicht der Dinge „die ganze geschichtliche Bewegung mit all ihren Kämpfen und Entwickelungskrisen ein ziel- und verstandloses Gegen- und Durcheinander, Eine große Unbegreiflichkeit bleibe." Daß im Gegentheile von diesem Standpunkte aus erst die Bewegungen des Materialismus und Idealismus zu einem gemeinsamen Resultate führen, werden wir im Folgenden zu zeigen suchen, indem wir die geistreichen Urtheile Meyer's über alle die Denker, welche ihre Stimme in dem noch durchaus unentschiedenen Kampfe zwischen Materialismus und Idealismus erhoben haben, unter gewisse Hauptgesichtspunkte ordnen, die sich aus dem geltend gemachten Standpunkte des Kriticismus ergeben. Dieser darf aber keineswegs ganz und gar mit dem Kantischen Kriticismus identificirt werden, so große Aehnlichkeit er mit demselben auch haben mag.

Vorher nur müssen wir noch nachweisen, daß es auf einem entschiedenen Mißverständniß beruht, wenn Fabri meint, dem Kriticismus Meyer's einen Indifferentismus gegen das Ethische vorwerfen zu dürfen. Ebenso wenig kann es als berechtigt zugestanden werden, daß Fabri es nur für eine erfreuliche Inconsequenz ansieht, falls Materialisten in ihrem Leben den ethischen Anforderungen entsprechen. Der Materialismus hat noch gar keine Ethik entwickelt, welche als die nothwendige Consequenz seiner Principien angesehen werden müßte. Seine Bekenner huldigen einer doppelten Buchhaltung; einer wissenschaftlichen Er-

kenntniß durch äußere Wahrnehmung und einer durch Glauben an das innere Gewiſſen regulirten Praxis.

Während die ſtrengen Materialiſten aber dieſen Dualismus ſich nicht zum Bewußtſein bringen, behauptet Meyer's Dualismus die im weiteſten Sinne richtige Thatſache, daß das empiriſche Wiſſen noch durch keine Hypotheſe und für keine Weltanſchauung mit dem Glauben und Wiſſen der innern Erfahrung vermittelt werden könne. Gerade weil Meyer die Thatſachen der ſittlichen und geiſtigen Innenwelt von einer jeden Weltanſchauung anerkannt wiſſen will, weiſt er auch das Vorurtheil ſo entſchieden zurück, als ſei irgend eine abſolut unverträglich mit derſelben. Und weil vom Standpunkte des Kriticismus aus auch die Erfahrungen der innern Wahrnehmung nicht als eine Erkenntniß des Weſens der Seele an ſich, ſondern nur als Offenbarungen, wie uns daſſelbe unter beſtimmten Umſtänden erſcheint, aufzufaſſen ſind, verlangt er, daß die verſchiedenen Weltanſchauungen nur als verſchiedene Erklärungsverſuche eines an ſich unbekannten Weſens betrachtet werden. Wie mir ſcheint, kann nur aus dieſem Geſichtspunkte die geiſtreiche, und wie auch Fabri fand, „durch ihre Neuheit überraſchende" Ausführung Meyer's verſtanden werden, daß jedes Princip zur Stütze einer jeden Weltanſchauung ſchon benutzt worden ſei. Er greift das beliebteſte Vorurtheil gegen den Materialismus heraus, die Leugnung des freien Willens, und zeigt nun, daß nicht nur die idealiſtiſche Weltanſchauung, ſondern, was weit mehr ſagen will, ſogar der religiöſe Glaube zu derſelben hinführen könne. Der extreme Materialismus löſt den freien Willen durch das allgemeine Cauſalgeſetz auf: der Idealismus oft durch die Wirkſamkeit der abſoluten Idee (oder des Willens in der Natur), wie Meyer z. B. an Schopenhauer treffend nachweiſt S. 21.; endlich auch die Theologie durch den allmächtigen, Alles durchdringenden, Alles beherrſchenden Willen Gottes. Dies beweiſt Meyer durch die

schlagenden Worte Luthers: „Also gar leidet die Gnade nicht bei sich irgend ein Fünklein oder Meitlein von freiem Willen.“ Seite 17.

Wie harmonisch der Standpunkt eines solchen Kritizismus mit den Anforderungen unsers Gemüthes übereinstimmt, welche humane Anerkennung einer jeden wissenschaftlichen Ueberzeugung er verlangt, so lange eine solche den Anforderungen des Wissens und Gewissens nicht widerstreitet, bezeugt der tief wahre Ausspruch Meyer's S. 19: „Ist es nicht gerade wahr und schön, daß das, was der Gläubige Gebot Gottes nennt, zugleich so tief in unserer Seele wurzelt, daß es dasselbe bleibt, wenn der Ungläubige ihm den Namen Naturgesetz auflegt? Ist nicht das Gottesgebot zugleich Naturgebot?“ Und, könnte man hinzufügen, ist es im Grunde nicht einerlei, ob dieses Gottes- und Naturgebot sich durch eine als Entelechie energirende Idee geltend macht, oder durch die als physiologische Mächte wirkenden in unserm Innern lebendigen Naturkräfte wirklich drängt, treibt und sich zum Bewußtsein entfaltet?

Als das wahre Resultat dieses Kritizismus betrachte ich die Anerkennung der Thatsachen der inneren und äußeren Wahrnehmung, und die Behauptung, daß beide nur Erkenntnisse eines mundus sensibilis Phaenomenon bringen, aus welcher auf den mundus intelligibilis Nooumenon, d. h. auf das wahre Wesen der Dinge an sich, nur geschlossen werden kann. Durch diesen Standpunkt setzt sich der Kritizismus in Opposition, sowohl mit dem Materialismus als mit dem Idealismus: mit dem Materialismus, weil dieser das absolute Princip nur nach den Erscheinungen der äußeren Wahrnehmung bestimmt; mit dem Idealismus, weil dieser auf dasselbe nur Bestimmungen von den Erscheinungen der inneren Wahrnehmung anwendet. Der Kritizismus überträgt die Erscheinung der äußeren Wahrnehmung oder der Natur, und die der innern oder des Geistes auf die absolute Substanz mit der

Verzichtleistung, ihre Bedingtheit in demselben erkennen zu können. Er erklärt sich als auf die Thatsachen der inneren und äußeren Wahrnehmung beschränkt, stellt sich somit auf den Standpunkt induktiver Forschung und sucht von hier aus in das Geheimniß der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, zwischen Natur und Geist einzudringen.

I. Der Materialismus.

Der Materialismus charakterisirt sich dadurch, daß er sich die absolute Substanz nur nach den Thatsachen der äußeren Wahrnehmung denkt. Keine Kraft ohne Stoff, das ist sein vielbekanntes Grundprincip; d. h. er sieht keine Veränderung der Erscheinungen eintreten, ohne zu behaupten, daß derselben ein Stoffwechsel, eine Veränderung der materiellen Ursachen entspreche, wenn letztere auch nicht erkannt sei. Eine gleiche Anschauungsweise wird auch von der Materie auf das ganze Leben des Geistes übertragen, und darin besteht hauptsächlich das Eigenthümliche des Materialismus. Wir unterscheiden zwei verschiedene Richtungen in demselben: einen monistisch idealistischen und einen dualistisch spiritualistischen Materialismus, mit denen ein monistisch materialistischer und ein dualistisch spiritualistischer Idealismus correspondiren. Der monistisch idealistische Materialismus übersieht die Thatsachen der inneren Wahrnehmung in seiner Erklärung ganz; der dualistisch spiritualistische dagegen fühlt die Nothwendigkeit, diese Erscheinungen nicht nur im Menschen, sondern auch im absoluten Principe anerkennen zu müssen. Aber auch diese Richtung des Materialismus glaubt die geistigen Erscheinungen im Menschen und die absoluten Ursachen derselben aus der Materie erklären zu können.

Von den Idealisten ist diese Einseitigkeit als Grundirrthum des Materialismus ziemlich übereinstimmend richtig erkannt und klar nachgewiesen worden, wie denn die Materialisten ihrerseits

eine ſolche am Idealismus gerügt haben. Volkmann giebt in ſeinem Grundriß der Pſychologie §. 14 eine tüchtige Charakteriſtik und Widerlegung des Materialismus, wobei er die bezeichnenden Worte Lotze's anführt: „Der Materialismus ſoll ein Evangelium ſein, nicht nur gültig in Beziehung auf diejenigen Erfahrungen, von denen es abſtrahirt iſt, ſondern auch in Beziehung auf die, von denen es nicht abſtrahirt iſt und die man bei der Entwerfung aller dieſer naturwiſſenſchaftlichen Regeln auch nicht im entfernteſten im Auge gehabt hat." (Medicin. Pſych. S. 31). Dieſen Fehler können wir in Kantiſchen Ausdrücken als eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe der äußeren Wahrnehmung bezeichnen. Denſelben Irrthum des Materialismus in ſeinen metaphyſiſchen Conſequenzen erkennen auch Schaller und Frohſchammer; ſie tadeln, daß er, ohne das Geſetz der Cauſalität aufzuheben, und ohne den Standpunkt der Empirie theoretiſch Preis zu geben, dennoch behauptet, die Erſcheinungen des Bewußtſeins aus denen des unbewußten Stoffes, die Geſetze der Freiheit aus denen einer mechaniſch nothwendigen Ordnung erklären zu können. Auch Meyer erſcheint es „im günſtigſten Falle als eine Unfertigkeit des Materialismus," ſämmtliche Verbindungen der Dinge und ſämmtliche Erſcheinungen aus den 63 gekannten Stoffen herleiten zu wollen. S. 29. „Fänden ſich dagegen unter dieſen Stofftheilchen ſolche, deren ewige Beſchaffenheit das Denken wäre, ſo wäre damit auch manchem Idealiſten gedient, der nach ſolchem ewigen Träger ſeiner unſterblichen Seele geſucht hat." Seite 28.

A. Der moniſtiſch idealiſtiſche Materialismus. Ich nenne dieſe Richtung des Materialismus moniſtiſch, weil ſie allein nach den Thatſachen der äußeren Wahrnehmung die abſolute Subſtanz denkt; und idealiſtiſch, weil ſie den Reflexionsbegriffen, die nur aus der äußeren Wahrnehmung entnommen ſind, ohne empiriſche und ohne ſpekulative Rechtfertigung eine Bedeutung auch für

die Thatsachen der inneren Wahrnehmung gibt. Diese Bedeutung der Reflexionsbegriffe, welche ganz über die Sphäre hinausliegt, von der sie abstrahirt sind, hat daher durchaus keinen realistischen Halt, sondern ist ganz idealistisch, d. h. nur durch bloße Begriffe und durch eine willkürliche Anwendung derselben hervorgerufen. Der monistisch idealistische Materialismus ist daher weder als induktiv bewiesen, noch als metaphysisch ausgebildet zu betrachten. Die metaphysische Rathlosigkeit desselben weist Meyer in seiner zweiten Vorlesung nach. Er zeigt daselbst, daß weder die Ewigkeit des Stoffes und der Kraft (der Bewegung des Gesetzes) bewiesen, noch die Identität der Beiden durchgeführt werden könne. Dieses wird nun nicht nur metaphysisch, sondern auch anthropologisch begründet, und die materialistische Anschauung von dem Verhältnisse der Seele zum Leibe, oder richtiger von der Identität beider, als nicht erhärtet hingestellt.

a) Als metaphysisch ungenügend erweist sich der Materialismus also, da er weder die Ewigkeit des Stoffes empirisch und spekulativ zu begründen, noch die bloße Materialität der Kraft, ganz abgesehen von den Erscheinungen des Geistes, nur an den Imponderabilien durchzuführen, noch endlich die Thatsachen des ewigen Werdens und Wesens, wie deren Gesetze, Bewegung und Gestaltung, genügend aus dem Begriffe der Materie zu erklären vermag.

Die Ewigkeit des Stoffes soll, wie die Materialisten meinen, von der Entdeckung des Sauerstoffes und der Gründung eines einheitlichen Maaßes herrühren: allein mit dieser empirischen Einheit des Maaßes haben wir noch keinen einheitlichen absoluten Maaßstab gefunden, noch keine absolute Meßbarkeit aller Erscheinungen nachgewiesen. Nur die organischen Verbindungen aus den unorganischen mechanisch zusammenzusetzen, ihre Wirkung aus derjenigen der unorganischen genügend zu erklären, ist die empirische Wissenschaft noch immer nicht im Stande. Hier schon

sind die Ursachen des Werdens unbekannt, hier schon die wirkende Kraft und Ursache der Umgestaltung nicht nachweisbar. Du Bois Reymond sagt uns in seiner trefflichen Vorrede, daß schon die Physiologie in gar manchen Parthien von jeder Anwendung der Mathematik, der Chemie wie der Physik im Stiche gelassen werde; den eigentlichen letzten Grund der Bildung irgend eines organischen Produktes weiß die Naturwissenschaft nirgend anzugeben. Jedwede Kraft verlieren aber die materialistischen Theorien, sowie man zu einer Erklärung der inneren Thatsachen übergehen will.

1. Eine mechanisch materialistische Theorie ist somit unmöglich; es ist die Frage, ob sich diese Weltanschauung dennoch vielleicht als Hypothese zu behaupten vermag. Daß sich jedenfalls das Princip einer Identität von Kraft und Stoff umändert und die Grundanschauung des Materialismus idealistisch modificirt, wird eine nähere Betrachtung der metaphysischen Probleme zeigen, die schon Aristoteles so scharf hingestellt hat. Czolbe versucht den Grundsatz der Identität von Kraft und Stoff am consequentesten durchzuführen und durch eine Theorie der chemischen Verwandtschaften zu rechtfertigen. Die Verschiedenheit der Qualitäten erklärt er durch verschiedene Größen oder verschiedene Dichtigkeiten derselben Materie. Das Produkt der chemischen Verwandtschaft ist ihm gleich dem Produkt der Menge der Materie und ihrer immanenten Kraft. Mit dieser Theorie will er nun sogleich erklären, warum A + C sich in A + B verwandelt, wenn ein B, größer als C, herzugebracht wird, weil die größere Kraft die kleinere besiege. Aber da A + C um C größer ist als A, so müßte es B mit einer um C größeren Kraft anziehen als A. Daß B, in Widerspruch mit dieser Theorie, dennoch ausgeschieden wird, lehrt, dieselbe berichtigend, die Erfahrung. Sie hebt den Satz der Identität von Kraft und Stoff auf, und weist

bei dem Begriff Kraft auf ein überſinnliches, über den Stoff hinüberreichendes Princip hin, welches bei dem Materialismus unberückſichtigt bleibt.

2. Nicht allein die Kraft löſt ſich vom Stoffe ab, ſondern auch die Bewegung, und lenkt den Blick über den unmittelbaren Stoff hinaus, wenn ſie ſich auch an demſelben manifeſtirt. Meyer ſagt S. 29, daß Büchner, indem er die kleinſten Theile für unendlich theilbar erkläre, unklar genug ſei, ſeinen ganzen Standpunkt zu verlaſſen; und bedauert daher für ihn, daß Moleſchott ſich über dieſen Punkt nicht weiter ausgelaſſen habe. Czolbe dagegen gehe von der Annahme aus, daß dieſe kleinſten Theilchen unmöglich alle gleich groß ſein können; denn wären ſie dies, ſo wirkten ſie alle gleichmäßig auf einander und zögen ſich Alle gleich ſtark an, und es käme alſo keine Bewegung in die Welt.' Czolbe nehme daher verſchiedene Größe und Dichtigkeit der Materie an, um die Bewegung des Stoffwechſels dadurch einzuleiten. — Allein die Bewegung, welche hier bewieſen werden ſoll, wird nur vorausgeſetzt; denn um die verſchiedene Größe und Dichtigkeit zu bilden, welche die Bewegung verurſachen ſollen, muß ſchon eine Bewegung vorhergegangen ſein, welche die Materie zu verſchiedenen Atomen zuſammengebracht hat. Wenn man dieſe Bewegung und ihre Urſache auch nur in dem Zuſammenſein der Atome finden wollte, ſo hätte man doch die Identität von Stoff und Kraft abermals aufgehoben, da die Materie als ewige Urſache ihres beſtändig wechſelnden Kreislaufs betrachtet wird.

3. Eine idealiſtiſche Modifikation ſcheint immer nothwendiger, denn es müſſen in eine metaphyſiſche Erklärung der Materie Beſtimmungen aufgenommen werden, welche in ihren Conſequenzen den ſchroffen empiriſchen Materialismus ganz umbilden würden. Denken wir uns den Stoffwechſel: woher kommen die Bildungen der wahrgenommenen Erſcheinungen? Hier müſſen

sämmtliche Materialisten gestehen, daß man die Form nicht aus dem Stoff erklären kann. Alle aber müssen dieselbe als unerklärt gelten lassen, und, wo sie nach einer Ursache derselben suchen, durchaus idealistische Faktoren in ihre Anschauungsweise hereinziehen. Meyer meint, es könnte zwar sein, daß Thiere und Pflanzen durch an gewisse ewige Gesetze gebundene Mischungen entstanden seien; allein diese Theorie dürfe nur als ein unbewiesenes Dogma betrachtet werden. Sie scheine ihm um so bedenklicher, als die kaum proklamirte Ewigkeit der Naturgesetze von den Materialisten selbst wieder umgestoßen werde, da z. B. die organischen Wesen jetzt nur durch ihres Gleichen, früher aber ohne solche Beihülfe bloß aus chemischen Stoffen hervorgegangen sein sollen. Büchner halte es nicht für unmöglich, daß vielleicht einmal ein Orangutang ein Menschenkind geboren habe. (S. 36). — Doch Vogt, die große Bedeutung der Form anerkennend, behauptet in seinen Bildern aus dem Thierleben S. 354: „Die organische Substanz kann ohne Form nicht als solche bestehen, sobald sie gestaltlos ist, fällt sie unausbleiblich der chemischen Zersetzung anheim." Auch bei der Form sind wir wie bei Kraft und Bewegung, idealistisch über die unmittelbare Materie hinübergewiesen.

4. Die Ewigkeit der Gesetze mit der Thatsache einer beständigen Entwickelung in Einklang zu bringen, scheint unmöglich. Daher nimmt Czolbe Zuflucht zu seiner „Stabilitätstheorie", welche die Ewigkeit der jetzigen Einrichtung der ganzen Weltordnung behauptet, d, h. sie voraussetzt, um sich der Verlegenheit einer Erklärung zu entziehen. Hier hebt sich der Materialismus selbst auf, indem er sich auf gleiche Weise mit Empirie und Spekulation in Widerspruch versetzt; denn die erstere weist das allmälige Entstehen der einzelnen Wesen nach, und die zweite verlangt, daß das Absolute sich selbst in der Schöpfung der end-

lichen Dinge durchbilde und entwickele. Die Philosophie hat unter dem Begriffe der Entelechie oder der Zweckbegriffe längst auf die unbegriffene Thatsache der organischen Bildung in ihren idealistischen Bestimmungen hingewiesen. Diese sind daher, wie auch Meyer findet, von dem Materialismus nicht aufgehoben, sondern unbegriffen zugelassen; sie müssen aber in die absolute Substanz aufgenommen werden, was der Materialismus unterläßt, seine mangelnde metaphysische Durchbildung zeigend. Indem die Philosophie die Thatsachen der Bewegung, Kraft, Gesetzlichkeit und Entwickelung, gleichgültig wie? auf ihr letztes Princip übertragen hat, steht sie dem Materialismus noch ergänzend zur Seite. Das Durchdenken dieser Probleme erzeugt in den materialistischen Systemen eine idealistische Krisis und zieht dieselben auf realistischen Boden hinüber.

b) Wie metaphysisch, so zeigt sich der schroffe Materialismus auch anthropologisch als ungenügend; denn es gelingt ihm nicht, die Identität der leiblichen und stofflichen Vorgänge mit denen des geistigen Lebens überzeugend zu erhärten. Auf diesem Gebiete ist der als empirische Thatsache vorliegende Dualismus noch nicht gehoben: auf der einen Seite haben wir den bewußtlosen Stoff, welcher den Gesetzen blinder Nothwendigkeit unterworfen ist; und auf der andern die Erscheinungen unserer seelischen Natur mit ihrem freien Gedankenspiel, ihrem bewußten Willen und ihren so unendlich mannigfaltigen Gefühlen. Diese Gegensätze sind nicht gelöst, sondern nur willkürlich vom Materialismus sowohl, wie vom Idealismus nivellirt und geleugnet.

Für die Möglichkeit, wie das freie Bewußtsein aus unbewußt wirkender Nothwendigkeit erklärt werden könne, hat der Materialismus noch durchaus Nichts geleistet, und es wird eine solche Leistung auch wohl noch nicht so bald von ihm gefordert werden können. Im Gegentheile läßt sich eher erwarten, daß eine tiefere Untersuchung dieser Fragen die ganze metaphysische

Basis des Materialismus vernichten werde. Wenn Dü Bois Reymond die Attribute der Materie für durchaus unbestimmt erklärt, so läßt er künftigen Ausführungen und Umbildungen den freiesten Spielraum. Moleschott sagt: „Das Bewußtsein ist Eigenschaft des Stoffes.“ Wenn man diesen Satz empirisch beweisen, spekulativ begründen und metaphysisch durchführen könnte, so würde derselbe nicht etwa unter den Systemen der Philosophie, sondern in der Anschauungsweise des Materialismus eine wahre Revolution hervorrufen, welche noch unendlich weiter führen müßte, als die idealistische Krisis in dem Systeme Czolbe's. Dieser, überzeugt, daß nur beseelte Ursachen beseelende Wirkungen haben können, belebt und beseelt wieder das ganze Weltall, insbesondere unsere Himmelskörper. Wenn aber Bewußtsein Eigenschaft des Stoffes wäre, so müßte auch die Allmaterie diese Eigenschaften besitzen; müßte beseelt, bewußt, wollend u. s. w. sein; und die Consequenzen des Materialismus brächten uns zur Anschauungsweise des Christenthums und der spekulativen Philosophie wieder zurück.

Meyer richtet von einer andern Seite aus seine Kritik gegen die materialistischen Systeme. Er zeigt mit vieler Belesenheit, daß alle Versuche, das Bewußtsein aus dem bewußtlosen Stoffe zu erklären, unhaltbar seien; daß die Ansichten von einer Identität des Gehirns mit dem Denken u. s. w. nichts beweisen, weil sich überall Ausnahmen auffinden lassen. So führt er Thatsachen an, welche dagegen sprechen, daß das geistige Leben 1. von dem Gewichte des Gehirns, 2. von dem Verhältniß des Gehirns zur Körpermasse, 3. von der Proportion desselben zur Masse des Rückenmarkes, 4. von den Hirnwindungen, 5. von dem großen vorderen Hirnlappen, 6. von der Entwickelung des ganzen Nervensystemes und 7. von dem Antheil der verschiedenen Stoffe des Gehirns oder dem mechanisch-physikalischen Processe der Nervenströmung abhänge. Hiebei weist Meyer zugleich an

einem interessanten Beispiele nach, wie Büchner die Thatsachen zu verstümmeln versteht, um sie seinen Hypothesen anzupassen. S. 48. Ebenso thut er S. 44 die Unhaltbarkeit und das Willkürliche der Czolbe'schen Hypothese dar, das Bewußtsein durch einen Schraubenlauf der Sinneseindrücke im Gehirn zu erklären.

Die Gründe des Materialismus gegen die Uebersinnlichkeit oder Unstofflichkeit der Seele erscheinen Meyer daher als ungenügend, und die mit so vieler Sicherheit von Vogt vorgebrachte Thatsache eines Wechselverhältnisses zwischen Leib und Seele spricht ihm höchstens dafür, daß sich beide neben einander entwickeln, kann ihm aber nicht als Beweis ihrer Identität gelten. Er meint daher, daß die einzige Art, wie sich der Materialismus retten könne, die sei, daß er einen übersinnlichen, noch unentdeckten Stoff annehme, dessen Eigenschaft das Fühlen, Denken und Wollen sei, und daß er diesen „Seelenstoff mit in die Vorrathskammer seines ewigen Stoffes aufnehme. Sollte es nicht ganz gut zu seiner Anschauung passen, sagt Meyer S. 43, von der doch immerhin nicht zu leugnenden Eigenthümlichkeit des Geistigen auf einen ganz besondern, noch nicht entdeckten Stoff zurückzuschließen? Wäre doch dann auch mit einem Male der ausgemachten Stoffewigkeit wegen eine individuelle Unsterblichkeit zugelassen, wie sie kürzlich wieder Herr Droßbach in seiner kleinen Schrift „das Wesen der Naturdinge und die Naturgesetze der individuellen Unsterblichkeit" ausgemalt hat! Allein man wird vergeblich rathen. Der Seelenstoff gehört bis jetzt noch nicht zu den Ergebnissen der Retorten und Tiegel, bis auf Weiteres verweigert daher der Materialismus seine Annahme." So sehen wir auch hier den Materialismus zu einer idealistischen Modifikation seiner Anschauungsweise zurückgeführt und müssen die materialistischen Hypothesen bei allen Erscheinungen des geistigen Lebens, als empirisch nicht bewiesen, gerade vom Standpunkte

des empirischen Materialismus aus verwerfen. Der Standpunkt der Empirie hebt sogar das metaphysische Princip des Materialismus, wie die Möglichkeit jeder Metaphysik auf; denn die Materie für das absolute Princip erklären, heißt keine empirische Thatsache, sondern ein spekulativer Schluß. Die wahrhaft induktive Forschung wird alle Anschauungen der s. g. materiellen Welt nur als Erscheinungen betrachten dürfen, wird nur behaupten können, daß sie sich zwar gezwungen fühle auszusagen, die Welt, von unserm Standpunkte aus betrachtet, erscheine uns so oder so; aber sie kann weder angeben, was diese Erscheinungen an sich seien, noch wie sie geworden. Der Grundirrthum des Materialismus aber besteht darin, die Erscheinungen des geistigen Lebens, welche nur durch innere Wahrnehmung zugänglich sind, nach Analogie der Erscheinungen der Natur, die uns nur durch äußere Wahrnehmung faßlich sind, zu denken, ohne zu fragen, wie beide an sich vorzustellen seien; ohne zu untersuchen, ob die verschiedenen Erscheinungen einen gleichen Erklärunesgrund zulassen. Nur durch eine solche Amphibolie derjenigen Reflexionsbegriffe, welche die äußere Wahrnehmung liefert, auf die Erscheinungen der inneren, ist dieser metaphysische Irrthum zu begreifen. Nur durch eine Einsicht in diesen logischen Irrthum kann die metaphysische Einseitigkeit des schroffen Materialismus, welchen wir als monistisch idealistischen bezeichnet haben, gehoben, und nur durch induktive Ergründung des Verhältnisses dieser beiden Erkenntnißquellen eine tiefere Ansicht von dem Verhältniß der beiden scheinbar entgegengesetzten Welten der Natur und des Geistes gewonnen werden. Während aber dieser Materialismus die Thatsachen der inneren Erfahrung ganz aus den Erscheinungen des durch äußere Erfahrung Wahrgenommenen erklären zu können glaubte, indem er jene Thatsachen in seinem metaphysischen Principe ganz leugnet und sich dasselbe nur nach den letzteren denkt: macht sich als Reaktion gegen diese Einsei-

tigkeit vorerst eine Richtung innerhalb des Materialismus selbst geltend, welche wir dualistisch spiritualistisch nennen, weil sie neben den Thatsachen der äußeren Wahrnehmung auch die der inneren anerkennt und sogar in das metaphysische Princip überträgt. —

B. Dieser **dualistisch spiritualistische Materialismus** ist, wie Meyer scharfsinnig erkannt hat, eine Uebergangsformation von dem Materialismus zu dem Idealismus. Er schildert denselben in seiner dritten Vorlesung, und zwar an Spieß, welchen er einen unbewußten Idealisten nennt, der Materialist sein möchte, und welchen er als Pendant zu R. Wagner betrachtet, einem Materialisten, der gern Idealist sein möchte. Allein ich würde Spieß nicht einen Idealisten, sondern einen Spiritualisten nennen, da er nicht an dem Begriffe einer absoluten Idee, sondern nur an dem des Geistes und der eigenthümlichen spirituellen Eigenschaften desselben festhält, welche er auf das absolute Princip der Materie überträgt. Manche Consequenzen und Widersprüche, welche Spieß vorgeworfen werden, fallen hiermit ganz und gar weg. Man kann nur gegen ihn einwenden, daß er seinen dualistisch-spiritualistischen Materialismus nicht erkenntnißtheoretisch und metaphysisch begründet und ausgeführt hat. Uebrigens ist dies, wie man zugeben muß, nicht Aufgabe der Naturwissenschaft, sondern der Philosophie. Der Spieß'sche Standpunkt hat aber eine große metaphysische Bedeutung, da in demselben die Thatsachen der innern Erfahrung nicht nur anerkannt, sondern auch als Erscheinungen in dem Absoluten betrachtet werden sollen. Dieser Standpunkt sucht die Principien des empirischen Forschers mit denen des religiösen Gemüthes zu vereinen, wie aus Spieß zwei hübschen Festreden (Frankfurt, 1854, Hermann'sche Buchhandlung, Suchsland) hervorgeht; und dieses Streben muß nicht nur als berechtigt zugestanden, sondern sogar als Hauptaufgabe der Zukunft betrachtet werden.

Wir können das Verhältniß des ſpiritualiſtiſchen Materialismus mit ſeinem Dualismus zu dem Monismus des idealiſtiſchen Materialismus der Sache nach recht gut mit Meyer's Worten alſo ſchildern. Die letztere „Richtung ſucht materialiſtiſch unſer Ich der äußern Welt (oder richtiger der Welt der äußern Erfahrung) gleichzumachen;" ſie nivellirt unſern Geiſt, um ihn als bloßes Naturding zu betrachten. Dagegen macht ſich jene andere Richtung geltend, welche „idealiſtiſch (oder ſpiritualiſtiſch, wie ich lieber ſagen möchte) das Seeliſche aus uns auf die äußere Welt überträgt, und unſere Seele in ſie hineinlegt." S. 57. Dieſes Streben muß uns vollſtändig gerechtfertigt erſcheinen, da die Außenwelt als Urſache auch von der in ihr gegebenen Geiſteswelt anzuſehen iſt. Es müſſen daher geiſtige Kräfte in der Außenwelt angenommen werden, wenn man dieſelbe als abſolute Subſtanz auffaßt; aber ebenſo wenig kann man die Erſcheinungen der ſogenannten materiellen Welt mit ihren mechaniſch phyſikaliſchen Wirkungen von derſelben ausſchließen, und es bleibt nun die Frage, wie ſich beide anſcheinend ſo verſchiedene Weltreiche zu einander verhalten. Ueber dieſen Punkt finden wir bei dem dualiſtiſch ſpiritualiſtiſchen Materialismus noch keine nähere Auskunft. Er erkennt nur beide Gegenſätze an, und glaubt, daß ſich auch die Erſcheinungen des geiſtigen Lebens aus den Kräften der Materie herleiten laſſen, was er aber poſitiv nicht näher beweiſen kann.

a) Die eigentliche Berechtigung dieſer Richtung iſt darin zu ſuchen, daß dieſelbe zur Einſicht gelangt, der Materialismus ſei außer Stande, die Thatſachen des geiſtigen Lebens: Gefühl, Wiſſen und Wollen empiriſch phyſiologiſch zu erklären; und ſich dennoch gezwungen ſieht, ſie ähnlich wie Kraft, Bewegung, Werden und Entwickelung als Erſcheinungen an der Materie anzuerkennen. Spieß bleibt daher dem Materialismus treu, und kann deßhalb nicht zu den Idealiſten gezählt werden. Er nimmt

zwar die geistige und ethische Welt in seine Anschauungsweise mit auf; aber, wie Meyer meint, nur als „heimlicher Idealist, der es nicht versteht, seine Neigung mit seinem Wissen in rechten Einklang zu bringen." S. 62. Wir möchten jedoch auch hierbei eine etwas veränderte Auffassung geltend machen; uns scheint sich hier auch in den materialistischen Systemen die Thatsache einer doppelten Buchhaltung Anerkennung verschaffen zu wollen. Die von Spieß betretene Richtung erkennt die Erfahrungsthatsachen beider Erkenntnißquellen an, und wird von der Ueberzeugung geführt, daß denselben auch eine objektive Geltung in der allgemeinen Substanz zugeschrieben werden müsse; dadurch erhält ihre Anschauungsweise eine spiritualistische Färbung, ohne wirklich Spiritualismus zu sein. Obgleich nämlich Spieß die Thatsachen der innern Erfahrung psychologisch und metaphysisch gelten läßt, geht er doch von der Ansicht aus, daß hier nur Naturerscheinungen vorliegen, welche als Wirksamkeit der ihnen zu Grunde liegenden Stoffe gedacht werden müssen, ohne als solche auch wirklich empirisch bewiesen werden zu können.

Spieß ist metaphysischer Materialist, weil er psychologischer Materialist ist. Seinen Materialismus sucht er durch negative Kritik der entgegenstehenden idealistischen Ansichten zu schützen, wie Meyer S. 64 ausführt. Er versucht nämlich die Unsinnlichkeit oder Immaterialität unseres Geistes dadurch zu erklären daß er die Raum- und Zeitlosigkeit desselben als unfaßbare Schnelligkeit und unbemerkbar kleine Räumlichkeit unsers Seelensubstrates hinstellt. Wir geben gern zu, daß eine solche Ansicht von Spieß nicht bis zur genügenden psychologischen und metaphysischen Klarheit durchgebildet worden ist, was ihm als Physiologen auch ferne liegen mußte. Aber wir werden als Resultat des zweiten Theiles unserer Abhandlung sehen, daß Meyer nachweist, wie auch der Idealismus durch seine Seelenhypothese das Wesen des Geistes in seinen physischen, ethischen und theoretischen

Aeußerungen durchaus nicht besser erklärt. Der Idealismus behält bloß dem monistisch idealistischen Materialismus gegenüber Recht, weil dieser monistisch nur die Thatsachen der äußeren Wahrnehmung in seinem absoluten Principe der Materie idealisirt, und die Thatsachen der innern Wahrnehmung dagegen als Erscheinungen in dem Absoluten ganz leugnet. Diese dualistisch spiritualistische Richtung des Materialismus gewinnt aber ein um so höheres Interesse, als die materialistischen Principien sich immer unaufhaltsamer nicht allein über die Naturwissenschaften verbreiten, sondern auch unter dem Publikum immer größeren Anklang finden. Merkwürdig ist es daher zu sehen, daß materialistische Principien sogar den tiefsten Anforderungen des Gemüthslebens genügen können, wie denn dieselben unter Andern schon von einem der frühesten und eifrigsten Väter der Kirche, von dem strengen Tertullian, zu einer eigenthümlich spiritualistischen Weltanschauung entwickelt worden sind.

b) Eine ähnliche spiritualistische Umbildung des Materialismus machte sich auch in Frankreich geltend, wie wir aus der mit vieler Belesenheit skizzirten Geschichte desselben in der letzten Vorlesung Meyer's sehen. Dort wird darauf aufmerksam gemacht, daß Locke und Condillac, trotz ihres Sensualismus, den Gottesglauben noch beibehielten; ja, daß der von einer chemisch-mineralogischen Weltanschauung ausgehende Gründer des monistisch idealistischen Materialismus, Holbach, es „für nicht undenkbar hielt, daß die ganze Welt empfinde." S. 115. Der extremste Vertreter dieser Richtung, La Mettrie, sieht in dem Menschen zwar nichts als eine Maschine, und in der Seele nur die Thätigkeit der Hirnfibern. Allein der sich an diesen physiologisch materialistischen Materialismus anlehnende Arzt Cabanis, welcher zuerst das Denken ebenfalls nur „als ein Resultat des Nervensystems," ähnlich „wie die Galle als Absonderung der Leber" betrachtet hatte, nimmt dies später in seiner Schrift über

die erſten Urſachen ſelbſt zurück, und ſieht die Seele als eine beſondere Subſtanz an, „die ſchon allen organiſchen Vorgängen unſerer Seele vorſtehe.“ Demſelben Wechſel ſehen wir den Mediciner Brouſſacs unterliegen. p. 116.

Um die eben erwähnte ſpiritualiſtiſche Richtung zur philoſophiſchen Weltanſchauung auszubilden, machen ſich die eigentlichen Spiritualiſten geltend, welche dieſe Umbildung des Materialismus ergänzen. Sie charakteriſiren ſich dadurch, daß ſie dem erkenntnißtheoretiſchen Dualismus auch wirklich metaphyſiſche Geltung zuſchreiben und ſomit in einem metaphyſiſchen Dualismus befangen bleiben. Von dieſen heben Laromigiere und Maine de Biran neben der phyſiologiſchen Nothwendigkeit die transſcendentale Mitwirkung des Geiſtes bei aller Erkenntniß hervor, wie Meyer nachweiſt; und die ſich an die ſchottiſchen Senſualiſten anlehnenden Philoſophen Couſin, Royer-Collard, Jouffroy, Garnier, Lélut, gehen principiell von der innern Erfahrung, dem Selbſtbewußtſein, aus: „Sie entdecken darin den Keim zu allen den Ideen, die dem Glauben heilig ſind: Gott, Freiheit des Willens und Unſterblichkeit, Gewiſſen und Geſetz der Schönheit.“ p. 118. Dieſer idealiſtiſche Spiritualismus unterſcheidet ſich aber von dem materialiſtiſchen dadurch, daß er nicht nur einen erkenntnißtheoretiſchen Dualismus metaphyſiſch auf die abſolute Subſtanz zu übertragen ſucht, ſondern auch auf eine einheitliche Erklärung Verzicht leiſtet, und ſich ſo an den Carteſianiſchen metaphyſiſchen Dualismus anlehnt. Es erhebt ſich hier die metaphyſiſch entſcheidende Frage: Kann wirklich der menſchliche Geiſt darauf verzichten, die Natur und den Geiſt, dieſe beiden ſich allerdings ſehr fremd einander gegenüberſtehenden Welten, durch eine einheitliche metaphyſiſche Hypotheſe zu erklären? Müſſen wir wirklich den pſychologiſchen Dualismus einer äußern und innern Wahrnehmung zu dem metaphyſiſchen Dualismus eines mundus sensibilis Phaenomenon und eines mundus intelligibilis Noou-

menon erweitern, ohne demſelben eine moniſtiſche Subſtanz als causa sui et omnium rerum unterlegen zu dürfen?

II. Der Idealismus.

Der Idealismus iſt dem Materialismus dadurch entgegengeſetzt, daß er ſich das abſolute Princip nur nach den Beſtimmungen des Geiſtes, wie ihm derſelbe in der innern Wahrnehmung erſcheint, vorſtellt; während ſich der Materialismus das Abſolute nach den Beſtimmungen der Natur, wie ſie ihm in der äußern Wahrnehmung erſcheint, denkt. Wie wir oben bei den verſchiedenen Richtungen des Materialismus geſehen haben, daß die Thatſachen, auf welche der Idealismus bisher hingewieſen hat, zur Anerkennung gelangen; ſo werden wir bei der Kritik Meyer's über die idealiſtiſchen Syſteme die Bemerkung zu machen Gelegenheit haben, daß die Auslegung jener Thatſachen nur umgekehrt in den idealiſtiſchen Syſtemen materialiſtiſche Umbildungen hervorruft. Das einzige den idealiſtiſchen Richtungen Gemeinſame iſt der Glaube, daß der Geiſt ein den Geſetzen der Materie enthobenes Princip ſei. Allein die Immaterialität des Geiſtes hebt ſich nicht nur im eigentlichen Spiritualismus auf, welcher die ganze Materie aus ideellen Atomen, Monaden oder Kraftcentren beſtehen und dadurch den Geiſt der Materie, weil die Materie dem Geiſte, gleich werden läßt; ſondern auch in den übrigen mehr dualiſtiſchen Richtungen der idealiſtiſchen Syſteme läßt ſich eine materialiſtiſche Kriſis nachweiſen. Aller Idealismus ſchlägt übrigens leicht in Dualismus um, wenn er nicht zum Spiritualismus wird: denn wie wir eine unbewußte, den Geſetzen mechaniſch-phyſiſcher Nothwendigkeit unterworfene Natur, und einen bewußten, den Geſetzen frei gewollter Selbſtbeſtimmung folgenden Geiſt vor uns ſehen; ſo trennen auch die meiſten metaphyſiſchen Anſchauungsweiſen eine materielle, natürliche, von einer immateriellen (ideellen), geiſtigen Welt, einen mundus sen-

sibilis Phaenomenon von einem mundus intelligibilis Noumenon. Und so entsteht jene dualistische Weltanschauung, welche das Ideelle oder die Thatsachen des Selbstbewußtseins als das Alleinewige und Wesenhafte, die Materie dagegen nur als das Vergängliche und Veränderliche betrachtet. Diesen Dualismus sucht nun die eine Richtung in der Philosophie zu umgehen, indem sie den mundus sensibilis Phaenomenon nur für eine Erscheinung des mundus intelligibilis Noumenon erklärt, aber nicht begreiflich machen kann, wie das zu denken sei. Diese Richtung nennen wir den monistisch materialistischen Idealismus. Er führt zu materialistischen Principien, oder doch wenigstens zu einer materialistischen Weltanschauung, wie uns die aus der Schelling-Hegel'schen Philosophie hervorgehenden Systeme lehren können; oder er führt zu einem dualistisch spiritualistischen Idealismus hinüber. Wir unterscheiden beide Richtungen nach Meyer folgendermaßen: Während die Erste Leib und Seele in eine ideale Einheit zu verbinden sucht, nimmt die Zweite eine besondere Seelensubstanz an." S. 58.

Daß die erste Richtung in die Zweite umschlagen muß, scheint mir innerlich nothwendig. Entweder wird nämlich der monistisch materialistische Idealismus in Materialismus umschlagen, welcher die Einheit herzustellen sucht, indem er den Geist aus der Materie erklärt (Feuerbach); oder in Spiritualismus, welcher die Materie aus dem Geiste herzuleiten bemüht ist (Herbart u. s. w.); oder endlich wird er dem Geiste eine gesonderte Stellung neben der Materie einräumen müssen und zum erklärten Dualismus werden. (Lotze.)

A. Der monistisch materialistische Idealismus war der Standpunkt der Schelling-Hegel'schen Periode und wird von ihren noch übrigen Anhängern bis jetzt festgehalten, obgleich er sich historisch schon als unhaltbar bewiesen und bereits viele Neubildungen hervorgerufen hat, um seine Einseitigkeiten zu rektifi-

einen. Meyer behandelt die von den Anhängern dieser Richtung in dem gegenwärtigen Principienkampfe vorgebrachten Werke und Ansichten in der fünften Vorlesung, erst nach den eigentlich dualistischen Richtungen. Diese Anordnung hat allerdings viel für sich, denn man kann den ersten Standpunkt sehr gut als einen Rückfall betrachten, und ihn daher dem des dualistisch spiritualistischen Idealismus nachsetzen. Allein ich ziehe es vor, jenen zuerst zu behandeln, um einerseits an den Denkern dieser Richtung nach der Ausführung Meyer's die unbewußte Hinneigung zu materialistischen Principien und Anschauungen, und andererseits den Uebergang zu einem offenbaren Dualismus nachzuweisen. In gleichem Sinne sind meine Kritiken in den Heidelberger Jahrbüchern abgefaßt, welche die neuesten Arbeiten von Schaller, Carus, Frauenstädt und Frohschammer besprechen, die alle auf gleiche Weise gegen den Materialismus, wie gegen den Dualismus auftreten, und dennoch, wie ich nachzuweisen suchte, durch ihre eigenen Ansichten und deren Consequenzen bald zu dem einen, bald zu dem andern hingetrieben werden.

Nach den Ansichten dieser Richtung ist der Geist nur das Wesen des Leibes, Gott nur das Wesen der Materie. Halten sie fest an der Identität Beider, an dem Glauben, daß der Geist nichts sei, ohne das Dasein seines materiellen Substrates; so versinkt diese Form des Idealismus ganz in Materialismus. Lassen sie dagegen den Geist eine selbstständige Bedeutung gewinnen, denselben als eigenthümliche Substanz fortbestehen und sich, ungeachtet der blinden Nothwendigkeit des Stoffwechsels, als freihandelnd und bewußt denkend gebaren; so ist der Uebergang in den dualistischen Idealismus schon gemacht. Dies weist Meyer bei Carus, Schaller und Erdmann an dem Probleme der Unsterblichkeit, des freien Willens und des bewußten Denkens nach. „Der Geist ist also — nach dem monistischen Idealismus — nur die höhere Entwickelung einer Idee, die auf einer niedern Stufe der

Entwickelung den Leib bildete. Geist und Lebenskraft sind also Entwickelungsstufen eines Grundwesens, einer Idee."

1. „Wenn aber, sagt Meyer S. 93, der Leib selbst als thätiges, sich in sich selbst zusammenschließendes, sich idealisirendes Ganzes Seele ist, so sollte man fast denken, die Seele wäre dann auch nicht eher da, als sie beleibte Seele ward, und hörte auf zu sein, wenn sie nicht mehr beleibte Seele ist." — Diese Ansicht theilen auch viele aus der Hegel'schen Schule hervorgegangene Denker, die damit ganz einer materialistischen Anschauungsweise verfallen. Fr. Richter hat diese Consequenzen in seinen bekannten Vorträgen über persönliche Fortdauer, 2. Aufl. 1855, ausführlich entwickelt und glaubt durch sie eine Vermittelung zwischen theologischer (dualistischer) und naturwissenschaftlicher (materialistischer) Weltanschauung zu gewinnen; er befriedigte aber Niemand, da die Materialisten noch zu viel Idealismus, die Idealisten dagegen zu viel Materialismus bei ihm fanden.

Dieser materialistischen Richtung gegenüber, welche von L. Feuerbach bis zum äußersten Extreme verfolgt wurde, führte Carus die idealistischen Consequenzen aus, und verfiel dadurch ganz in Dualismus, wie Meyer schlagend nachweist. „Nach Carus soll unsere Seele schon vor unserer Geburt vorhanden sein und nach dem Tode vorhanden bleiben: „In Gott schlummern alle Seelen unbewußt, bis er, nachdem hier unten der gewöhnliche Lauf der Geburt begonnen hat, eine schlummernde Seele aus sich herausfließen läßt, die dann zunächst als bildende Seele den begonnenen Naturlauf unsers Lebendigwerdens zu Ende führt." Hier erkennt aber Meyer ganz den Dualismus Lotze's, bei dem sich „Gott veranlaßt fühle, eine Seele hinzuzuthun, wenn der Naturlauf unseres Werdens anhebt." „Hier sei also schon beim Anfang zweierlei, wie bei Lotze, ein Seelisches und ein Stoffliches." (Dazu vergl. S. 97.)

2. Schaller geht ebenfalls von einer Einheit des Leibes und der Seele aus; er setzt dadurch den Geist zu dem Wesen der unbewußt und unfrei wirkenden Materie herab, und hebt denselben principiell somit eigentlich ganz auf. Man begreift leicht, wie eine ähnliche Ansicht zum vollen Materialismus hinführen konnte, der die ganze Welt des Geistes als Selbstständiges leugnet und sie dem absoluten Causalnexus der Natur unterwirft. Auch bei Schaller finden wir materialistische Anklänge; er macht es zwar dem Materialismus zum Vorwurf, daß derselbe das ganze Wesen des Menschen der Naturnothwendigkeit principiell unterwerfe, dagegen aber praktisch stets das Princip des freien Willens vertrete, und daß er mit diesem Widerspruche der That nach in den Wagner'schen Idealismus zurückfalle, welchen er der Theorie nach so leidenschaftlich bekämpfe. Allein wenn Schaller nun den ganzen Leib zum Organ des erkennenden und wollenden Geistes macht, und der Materie, im Gegensatze zu demselben, Bewußtsein und Freiheit abspricht; so ist ja der Dualismus ebenfalls schon da, und man sieht weder die Möglichkeit der Wechselwirkung, noch warum der freie und bewußte Geist den Organismus dennoch in blinder Naturnothwendigkeit bilden soll.

„Daß eine bewußtlose Seele wirken soll, als wäre sie bewußt, als wüßte sie, wozu sie später dienen sollte, macht dies Problem auch nach Meyer um nichts klarer, als was man uns bisher gesagt." „Wer glaubt die Wirkung als That einer schlummernden Seele am klarsten zu begreifen, der lebt in einer Täuschung." „Es fällt ein falscher Schein vom spätern Bewußtsein auf das Thun der noch bewußtlosen Seele; und dieser falsche Schein kann das, was unbegreiflich ist, gar nie erhellen." S. 95.

Wenn wir aber auch Schallern gern zugestehen, daß der Materialismus die Thatsachen des Bewußtseins und der Freiheit anerkennen muß, so ist damit die idealistische Auslegung noch

keineswegs gerechtfertigt. Meyer macht, vom Kantischen Standpunkte aus, in seiner besondern Kritik von Schaller's „Leib und Seele" im deutschen Museum 1856, S. 125 und 126, darauf aufmerksam, daß Schaller „bei Erörterung der Freiheit des Willens nicht scharf zwischen Freiheit derselben vom äußeren Naturzwang und dem Herausgehen desselben aus dem metaphysischen Causalnexus der Gedanken unterscheidet;" und „daß die Subjektivität dieser Erfahrung, wenn sie auch jedem Menschen eigen wäre, stets verbietet, der Annahme den Charakter eines objektiv beweisbaren Faktums beizulegen."

3. So müssen wir Meyer vollkommen beistimmen, wenn er S. 93 behauptet: „daß die Einheit, die Geschichte vom beseelten Leibe und von der belebten Seele, wie Erdmann zu sagen beliebe, leichter ausgesprochen, als gedacht sei." Erdmann glaubt, das alte Räthsel seiner Lösung näher gebracht zu haben, als Materialismus und Dualismus, wenn er die Ansicht aufstellt: „der ganze Leib empfinde, jedes Theilchen lebe und denke." Ganz abgesehen von dem materialistischen Charakter dieser Ansicht, steht derselben nach Meyer „schon seit alter Zeit die örtliche Placirung unseres Bewußtseins im Kopfe entgegen." Und Meyer hat Recht, wenn er sagt, daß „das Bleiben dieses alten Gegensatzes", wie er S. 95 näher ausführt, „die Unzulänglichkeit der beigebrachten Beweismittel offenbare, und daß besonders der von Erdmann seinen Gegnern gemachte Einwand, es müsse doch bei ihrer Ansicht der abgeschnittene Kopf noch denken, eben nichts Ueberzeugendes habe." Meyer hätte noch hinzufügen können, daß man Erdmann nur zu erwidern brauchte, nach den Consequenzen seiner eigenen Theorie müsse dann auch der Leib, nachdem der Kopf herunter geschnitten sei, selbst also verstümmelt noch fortdenken und fortleben.

Diese monistische Richtung glaubt die Wechselwirkung der Seele mit dem Leibe und die Möglichkeit des Bewußtwerdens

leichter erklären zu können, als die dualiſtiſchen Syſteme; allein ſie legt nach Meyer „die Unbegreiflichkeit nur auf eine andere Stelle.“ „Der Unterſchied iſt ſehr gering. Die dualiſtiſchen Idealiſten wiſſen nicht, wie unſere Seele Wirkungen vom Leibe empfängt und auf ihn ausübt; und die jetzt beſprochenen (moniſtiſchen) Idealiſten ſind rathlos, wenn ſie den Hergang erklären ſollen, wie unſere Leibſeele den von Außen empfangenen Eindruck denkt und lebt zugleich.“ S. 98. Und hier iſt der Hauptmangel derſelben. Sie identificiren das Denken mit dem Weſen des Menſchen, mengen zwei ganz heterogene Dinge durcheinander, verwirren die Anſichten von beiden und müſſen, wenn ſie auf eine nähere Erklärung des Denkens eingehen, wirklich in den Dualismus fallen, welcher beide Probleme von einander trennt, und geſondert zu begreifen ſucht. Zu welchen Abentheuerlichkeiten ſich dieſe Richtung verliert, wenn ſie beweiſen will, wie die Lebenskraft bewußte Seele werden könne, hat Meyer an der Hegel'ſchen Seelenentwickelung durch die verſchiedenen Stufen der Widerſprüche nachgewieſen. Nach Trendelenburg exiſtiren alle dieſe Widerſprüche nur im Denken, welcher ſeinen Gegenſtand nicht adäquat faßt und den Begriff darum nachher aus der Erfahrung ergänzen muß.

Bewußtſein und Wille ſind durch dieſen moniſtiſch idealiſtiſchen Materialismus ſomit nicht erklärt, ſondern gewiſſermaßen bei Seite gelaſſen, indem ſie nicht nur zu dem Weſen des Menſchen, ſondern auch zu dem der Organismen, ja ſogar zu dem der Materie gemacht werden. Auf dieſe Weiſe wird der Gegenſatz geleugnet, welcher ergründet und aufgehoben werden ſollte. Der Geiſt wird zum Unbewußten, zum Weſen der in phyſikaliſch chemiſcher Nothwendigkeit des Stoffwechſels ſich bewegenden Materie. Das Materialiſtiſche dieſer Richtung liegt ſomit klar vor und iſt denn auch von der linken Seite der Hegel'ſchen Schule feſtgehalten und immermehr geltend gemacht worden. Allein die

ganze Richtung, ganz besonders Carus, hat das Verdienst, auf das Wesen des Geistes hingewiesen zu haben, wie es sich zuerst in unbewußter Naturnothwendigkeit entwickelt und schon seine angebornen Gesetze mitbringt, ehe sich der Mensch zu dem bewußten Leben erhebt; und wie es noch immer im Schlafe, ja sogar im ganzen eigentlichen Hintergrunde seiner bewußten Seele, in Unbewußtsein getaucht bleibt, und einer höheren Nothwendigkeit unterworfen ist. Ohne dies wäre die Gesetzmäßigkeit des Geistes gar nicht zu begreifen, an die durch alle scheinbare Verschiedenheit und Willkür der Menschen hindurch doch zu jeder Zeit jede wissenschaftliche Richtung des Denkens glauben mußte.

B. Der dualistisch spiritualistische Idealismus erkennt die Gegensätze von Natur und Geist, welche er vorfindet, ohne sie erklären zu können, wirklich an; er ist die Anschauungsweise des natürlichen Volksbewußtsein, welches im Menschen zwischen Leib und Seele unterscheidet, und die Seele in dem Leibe durch denselben und aus demselben heraus sich entwickeln läßt. Dieser Dualismus hat darin scheinbar vollständig Recht, daß er diejenigen Eigenschaften des Geistes, welche er an keinem Stoffe und überhaupt an keinem andern Verhältnisse der Natur wahrzunehmen im Stande ist, einer besondern Substanz zuschreibt. Durch diese besondere Substanz gewinnt er alsdann auch ein Mittel, dem Glauben an die Selbstständigkeit und Unsterblichkeit der Seele zu genügen. Allein dem Allen läßt sich entgegnen, daß dieser Standpunkt nicht so einfach ist, wie er aussieht. Wenn uns auch Natur und Geist verschieden scheinen, so ist damit noch keineswegs gesagt, daß sie deßwegen auch an sich verschieden sein müssen. Spiritualismus sowohl als Materialismus führen dies für sich an, und lassen, da uns weder Seele noch Materie an sich bekannt sind, das Wesen beider nicht allenfalls nur gleichartig, sondern sogar gleich sein. Nicht allein diese beiden Gegensätze aber, sondern auch sogar die dualistischen Systeme gelangen dazu, in letzter Instanz der Materie die Denkfähigkeit nicht geradezu absprechen zu können,

ja ihr dieselbe durch irgend eine Vermittelung zuschreiben zu müssen. Dieses Thema führt Meyer auf eine interessante Weise im ersten der Artikel des deutschen Museums durch, in welchen er seine Ansichten von dem Streit über das Verhältniß von Leib und Seele ergänzt (Nr. 49, S. 832 „zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele"). In seiner vierten Vorlesung aber zeigt er, wie alle Systeme dieses Dualismus unbewußt dazu neigen, immer mehr materialistische Bestimmungen in das Wesen der Seele aufzunehmen. Wie wir bei den materialistischen Systemen eine idealistische Reaktion im Innern durchbrechen sahen, so können wir innerhalb der idealistischen Systeme also umgekehrt eine materialistische Reaktion bemerken. Wir betrachten die drei Denker, welche Meyer hier abhandelt in umgekehrter Ordnung; wir sehen zuerst, wie Lotze das Gedankenleben den Gesetzen mechanischer Nothwendigkeit unterordnet, dann wie Fichte Raum und Zeit auch zu Eigenschaften des Geistes erhebt, und endlich wie Wagner die Einheit der Seelensubstanz durch den Begriff der Theilbarkeit vernichtet.

1. Lotze hat in seiner „allgemeinen Physiologie des körperlichen Lebens" bereits den Begriff der Lebenskraft aufgelöst. Fichte schließt sich ebenfalls dieser Ansicht an, aber ohne den Grund Lotze's zu theilen. Er will nur keinen Mittler zwischen Leib und Seele; freilich glaubt er einen ideellen Träger, eine als Entelechie energirende Kraft nicht entbehren zu können, will aber als diese die Seele selbst angesehen wissen. Anders Lotze. Er läßt die materiellen Stoffe ganz ihren eigenen Gesetzen folgen; „denn — wie er in seinem „Mikrokosmus" S. 314 sagt — die Formen des Leibes werden in einem Zeitraum endgiltig festgestellt oder vorbereitet, in welchem alle diese Thätigkeiten der Seele ihrer Ausbildung noch entgegengesehen. Alles, was sie selbst daher zur Begründung des körperlichen Lebens beitragen konnte, vermochte sie nur, sofern sie als ein Element neben andern in den

Zuſammenhang der mechaniſchen Wechſelwirkungen mit verflochten war, aus deren zuſammenſtimmender Thätigkeit mit blinder Nothwendigkeit die vorherbeſtimmte Form des Organismus hervorging". Aber nicht allein auf dem Gebiete des Körperlichen, ſondern auch auf dem des geiſtigen Lebens zieht Lotze die Bedeutung des Geiſtes immer weiter zurück, und läßt auch hier die Geſetze mechaniſcher Nothwendigkeit immer mehr um ſich greifen. „Eine jede Meinung, ſagt er S. 159, würde nicht von einer Freiheit des innern Lebens überhaupt, ſondern nur von einer Freiheit des Willens ſprechen wollen und können: in dem Verlaufe unſerer Vorſtellungen, unſerer Gefühle und Begehrungen treten ſo deutlich und unverhüllt die Spuren einer allgemeinen Geſetzmäßigkeit hervor, daß nie eine allgemeine Anſicht gewagt hat, auch dieſe Ereigniſſe dem Gebiete mechaniſcher Nothwendigkeit zu entziehen." Daß die freie Thätigkeit des Geiſtes jedoch auch gerade in den Verlauf unſerer Gedanken, Gefühle und Begehrungen eingreift, und ſo dieſe Anfangs ſich unbewußt vollziehenden Vorgänge zu regeln ſucht, erkennt Lotze ſelbſt. Und es zeigt ſich hier, daß er ſich genöthigt ſieht, für die Seele nach einem beſondern Subſtrate auszuſchauen, welches ideelle Einheit, raum- und zeitloſer Urgrund unſeres Bewußtſeins ſein könne, das nur als freie Produktion hingeſtellt wird (S. 163, ebenſo auch S. 251); und welches das überſinnliche Band der Begriffe, Gefühle und Begehrungen bilden könne, die in unerforſchtem Zuſammenhange ſtehen und in ſolchem ſich entwickeln. S. 273.

So ſehen wir Lotze auf der einen Seite geneigt, einer mechaniſch phyſiologiſchen Erklärungsweiſe, ſelbſt bis in die Regionen des geiſtigen Lebens hinein, Geltung zuzuſchreiben; auf der andern Seite aber von dem Glauben beherrſcht, daß man es bei den Erſcheinungen des Geiſtes mit einer durchaus verſchiedenen Welt zu thun habe, in welcher Raum, Zeit und die Geſetze der Cauſalität keine eigentliche Bedeutung mehr haben. Deßhalb bekennt er ſich offen zu einem Dualismus, zu einem

Occasionalismus in seiner Weltanschauung, gegen welchen Fichte heftig ankämpft. Und dennoch muß man Lotze'n zugestehen, daß eine völlige Unvergleichbarkeit aller physischen Vorgänge mit den Ereignissen des Bewußtseins stattfindet. Aber eben so sehr kann Lotze als Beispiel der nach Einheit ringenden Macht der Speculation dienen: denn als Schlußhypothese stellt er einen einheitlichen Spiritualismus (ideellen Atomismus) hin: „Könnte nicht der sichtbare Stoff unmittelbar ein doppeltes Leben führen, meint er S. 163; als Materie nach Außen erscheinend und keine Fähigkeit verrathend, als die mechanischen Eigenschaften, die wir kennen; innerlich dagegen geistig bewegt, den Wechsel seiner Zustände empfindend und mit Strebungen die Wirkungen begleitend, deren allgemeine Gesetzlichkeit er freilich nicht mit Freiheit zu ändern vermag?"

2. Während Lotze von einem dualistischen Standpunkt ausgeht und zu einem spiritualistischen Monismus hingetrieben wird, geht Fichte umgekehrt von einem spiritualistischen Monismus aus und fällt in den Dualismus zurück, welchen er in zahlreichen Stellen seiner Anthropologie an Lotze zu widerlegen sucht. Die gleiche Thatsache bei beiden ist die, daß sich das abstrakt Ideale auflöst, und an dessen Statt der Begriff eines selbstständigen Geistes tritt, welcher von Fichte als innerer Leib aufgefaßt wird. Die materialistische Richtung bricht auch hier auf überraschende Weise durch.

Lotze wird, wie Fichte meint, noch viel zu sehr von den Vorurtheilen der Herbart'schen Metaphysik bestimmt; gegen die abstrakte Einheit und gegen die absolute Zeit- und Raumlosigkeit der Seele soll der Geist oder die Seele, was nach Fichte eins ist, als das Raum und Zeit setzende und die conkrete Wirklichkeit aus sich producirende Princip gefaßt werden. Durch diese Anschauungsweise wird aber der Geist recht eigentlich aufgehoben, indem er materialistisch als das Wesen des Raumes und der Zeit an sich betrachtet wird. Und wenn Fichte ihn dennoch als etwas Selbstständiges bezeichnet, indem er §. 117 und 118 vom

äußeren Leibe einen innern scheidet, dem materiellen Chemismus die Seele als Träger des Lebensprocesses inne wohnen läßt §. 206, und diese leibgestaltende Seele §. 151 zugleich als seherische Phantasie behandelt; so fällt er wieder offenbar jenem Dualismus anheim, dem er entgehen wollte. Der Leib, als materielles Außereinander, soll dem beständigen Stoffwechsel unterworfen sein; die Seele, als das allgegenwärtige ideelle Lebens-Princip, sich zum innern unsterblichen Wesen gestalten. Wie dieser Dualismus sich wiederum in einen Monismus mit entschieden realistischer Färbung auflöst, hat Meyer trefflich angedeutet. „Wenn aber nun Fichte von seinem Seelenstoffe den ganzen Leib durchweht sein lassen will, sagt er S. 82; wenn dieser ausgedehnte Seelenstoff an keinem bestimmten festen Punkte unsers Leibes sitzen, sondern überall in ihm vorhanden sein soll; da gestehe ich, bangt mir vor seiner Materialität." Daher kann ich eben so wenig, wie Meyer in Fichte's Anthropologie, eine haltbare Stütze gegen den Materialismus finden. „Wenn man mit Fichte einen besondern Seelenstoff zu suchen hat, der neben seiner räumlichen Ausdehnung nicht elektrisch und nicht magnetisch ist, sondern nur die Kraft zu denken, (der Phantasie, der Production der Ideen, und in diesen auch der Ausdehnung) hat:" so erscheint Meyer das Denken dadurch um gar nichts begreiflicher, als wenn es „an das Zusammensein einer Anzahl bestimmter, gewöhnlicher Stofftheilchen gebunden ist." S. 81. Ja wenn Fichte ganz besonders den beständigen Stoffwechsel gegen den Materialismus vorbringt und durch diesen die Fortdauer der Persönlichkeit und in ihr der Gedanken, Gefühle und Bestrebungen nicht erklären zu können meint; so findet Meyer auch hierin keinen Grund gegen den Materialismus. Denn ähnlich wie der „Leib im beständigen Umsatz seiner Stoffe doch stets in Form und Bau dieselbe Nase, dieselben Augen haben, und doch im Stoff ein anderer geworden sein kann," S. 80: so kann ebenfalls der

Geist, „wenn er auch seine Seelenstofftheilchen gewechselt hat, dennoch mit dem Ersatz möglicherweise ebenso dasselbe hervorbringen, und ebenso Form, Bau und Eigenschaften in der Umbildung behauptet haben."

In seinem innern Leibe erleidet das idealistische Princip des Geistes, als Idee oder als ideales Wesen unsers Organismus, eine merkwürdige Umbildung. Der Geist wird zur δύναμις ἐκτική, zur ψυχὴ φυτική, zum „pneumatischen Leibe," welche Lehre sich durch den „Neuplatonismus, die Kabbala und die christliche Mystik hindurch zu den theologischen Naturforschern der neuern Epoche fortpflanzte und bis auf die Gegenwart hin ein Ferment für tiefere Forschung blieb." (Fichte's Anthropologie S. 269.) Dieser innere Leib wird so immer materieller, bis G. E. Stahl demselben in seiner Erwiderung gegen Leibnitz wirklich Ausdehnung und Materialität beilegt, eine Behauptung, welche „recht verstanden, besonders dem starren Spiritualismus gegenüber, den Stahl bekämpfte, auch nach Fichte nur als vollkommen begründet und richtig angesehen werden kann. S. 272."

3. Der idealistische Begriff des Geistes, die als Entelechie energirende Idee, löst sich immer mehr auf, und das Princip des Geistes an sich erhält eine immer mehr materialistische Färbung; auch Wagner nimmt für die Seele eine besondere Substanz an, welche er sogar als Aether betrachtet, obgleich die nähere Bestimmung desselben ihn in die größten Verlegenheiten bringt. Den Lichtäther aber behandelt er als eine materielle Emanation, welche sich theilen, übertragen und gestalten lasse zu einem innern Lichtleibe, der sich im Tode vom irdischen Leibe ablöse und sodann Gesetzen einer andern als der irdischen Anziehung folge. Da R. Wagner diese Ansicht weder psychologisch, noch auch physiologisch der Ansicht Du Bois Reymond's gegenüber begründet, der das Dasein imponderabeler Agentien in den Nerven nachwies; so bot sie natürlich die mannigfaltigsten Angriffspunkte

dar und blieb ohne alle Wirkung auf die Wiſſenſchaft, außer daß ſie das Verdienſt hatte, den ganzen Streit über das Verhältniß zwiſchen Leib und Seele, über die Berechtigung des Materialismus oder des Idealismus, hervorzurufen.

Wer aber dieſen Streit genau verfolgt hat, wird bemerkt haben, wie der Materialismus zur Berückſichtigung der idealiſtiſchen Probleme hingedrängt wird, und wie umgekehrt der Idealismus in ſeinen Erklärungen immer mehr zu materialiſtiſchen Anſchauungen kam.

„So glichen dieſe irre gemachten Idealiſten den Unterſchied zwiſchen Geiſt und Stoff ein wenig aus, ſie machten den Geiſt zum Hauch oder zum Geiſt des Blutes, wie es im alten Teſtamente heißt; ſie ſprachen von einem feinen Feuergeiſte, wie einige Griechen, wie Voltaire; oder erfanden einen Nervengeiſt, einen eigenen allerdünnſten Aether für die Seele, wie die modernſte Anſchauung gethan. Genug ſie ließen ſich verleiten, den Stoff ſo weit wie möglich zu verflüchtigen, oder die Seele ein wenig zu verdicken; eine Vermittlung mit der dieſe Idealiſten ſich ſelber aufgehoben, mit der ſie in der Regel Materialiſten geworden ſind.“ (Meyer S. 76.)

Wir ſind ſo zum Beginne des Kampfes zurückgekehrt, und müſſen wiederholen, daß wir in unſerer Einſicht über das Verhältniß zwiſchen Leib und Seele nicht gefördert worden ſind; daß wir mit Meyer die Erklärungen des Materialismus wie des Idealismus für unzulänglich halten, welches Reſultat wir in ſeine Worte S. 129 faſſen: „Der Kriticismus bleibt vor dem Weſen der Dinge ſtehen und ſieht ein, daß er Vieles nicht begreifen kann, und daß er niemals wiſſen wird, wie Leib und Seele zuſammenhängen und was ſie wohl im Grunde ſind! Dem Verſtande der meiſten Menſchen ſcheint eine ſolche Reſignation unmöglich, obwohl ſie dieſelbe zeitlebens üben.“ Meyer verlangt, jeder der entgegengeſetzten Standpunkte ſolle bekennen, daß er

nicht zu erklären im Stande sei, auf welche Weise die Thatsachen der innern Wahrnehmung entstehen. Und hier kommt ihm der Standpunkt des Kant'schen Kriticismus sehr zu Hülfe, von welchem aus er nachweist, daß wir auch in den Thatsachen der innern Wahrnehmung das Wesen der Seele nicht an sich, sondern nur wie es uns erscheint, wahrnehmen. Auf diese Weise erst ist eine allmälige Versöhnung einzuleiten, indem man beiden das Bekenntniß des Kriticismus abzwingt, daß sie von ihren Grundprincipien, idealistischen oder materialistischen aus, die Thatsachen der innern Erfahrung weder a priori abzuleiten, noch a posteriori, d. h. empirisch, nachzuweisen im Stande sind. Verhaßt ist Meyern der Wahn, „welcher glaubt, bewiesen und begriffen zu haben, was sich gar nicht beweisen läßt." S. 100. Allein dieser Wahn liegt, wie Meyer meint, weder im Wesen des Materialismus, noch in dem des Idealismus. „Der Materialismus, wenn er sich recht versteht, sagt nur, mein Bewußtsein ist die Thätigkeit eines besondern Stoffes, oder einer besondern Stoffverbindung. Ein elektrischer Strom erzeugt Elektricität, ein Nervenstrom oder die Erregung eines Seelenstoffes erregt Denken; wie dort Electricität, hier Denken entsteht, das freilich weiß ich nicht, genug es entsteht. Kann aber Bewußtsein durch solche Erregung werden, warum kann es nicht bei fortgesetztem Strome bleiben? Es ist eben diese Eigenschaft des Erinnerns und Denkens an diesen Stoff und seine Erregung gebunden. Das Wie begreife ich hier so wenig, wie bei der Eigenschaft des andern Stoffes. Wenn ein Materialist so spräche, würde er Unmögliches sagen? Gewiß nicht. Aber er würde nie beweisen können, daß das Denken alleinige Folge der vorhergegangenen Stofferregung sein muß. Er wird vielmehr dem Idealisten die Freiheit lassen müssen, sich zu dieser Stofferregung ein Uebersinnliches hinzu zu denken, das erregt werde, und als rein Ideales denke. Auch der Idealist würde

gern zugestehen, diesen Vorgang nicht zu begreifen. Begreift der Materialist nicht, wie ein Stoff die Eigenschaft des Denkens und Erinnerns haben kann; so begreift der Idealist nicht, wie seine unsinnliche Seele denkt und erinnert, noch wie sie wohl Einfluß auf den Körper hat und von ihm duldet." S. 106.

Beide, Materialismus wie Idealismus, müssen daher ein übersinnliches Princip zugestehen, dessen Natur sie nicht zu bestimmen im Stande sind. Und das gerade halten wir für den gleichen Grundirrthum beider Weltanschauungen, daß Beide das absolute Princip einseitig bestimmen zu können glauben, der Materialismus nach den Thatsachen der äußeren, der Idealismus nach denen der innern Erfahrung. Dieser ganz ähnliche Dogmatismus ist der gleiche Grund des metaphysischen Absolutismus Beider. Der Materialismus nämlich ist Absolutismus der Empirie, des Idealismus Absolutismus der Spekulation. Von diesen entgegengesetzten Richtungen nun gehen Reaktionen aus, welche darin übereinstimmen, daß jede der beiden Weltanschauungen sich zu einem dualistischen Gegensatz innerhalb ihrer selbst zu erweitern strebt. Dieser Dualismus kommt daher, daß sich sowohl Materialismus als Idealismus zu einer doppelten Buchhaltung, zu der Anerkennung der Thatsachen der äußeren und der inneren Erfahrung, genöthigt sehen. Die Einseitigkeit der Gegensätze bricht sich daher, indem der Materialismus auch die Thatsachen der inneren, und der Idealismus dagegen die Thatsachen der äußeren Wahrnehmung berücksichtigt.

Aber bei einem solchen Dualismus bleiben weder Materialismus, noch Idealismus stehen. Lotze hat das entschiedene Verdienst, obgleich er den Standpunkt des Dualismus am bestimmtesten hervorhebt, dennoch erkannt zu haben, daß demselben nur phönomenale Bedeutung zukomme. Obgleich so unsere induktive Erkenntniß nicht über den Dualismus einer innern und äußern Wahrnehmung, des Geistes und der Natur, hinaus kann, zwingt

uns dennoch ein ſpekulatives Bedürfniß, ſowohl von materialiſtiſchen als von idealiſtiſchen Principien aus, zu einer einheitlichen metaphyſiſchen Hypotheſe. Jedoch auch ſelbſt hier behaupten ſich nochmals die Gegenſätze, indem ſich auf der einen Seite ein materialiſtiſcher, auf der andern ein idealiſtiſcher Atomismus bildet. Wir ſetzen daher ſowohl dem Materialismus als dem Idealismus einen Realismus, und zwar als indefiniten Monismus entgegen, und heben ſomit den Grundirrthum beider Gegenſätze auf, das abſolute Princip einſeitig nach den Thatſachen der äußern oder der innern Erfahrung definiren zu wollen. Realismus iſt unſere Weltanſchauung, weil ſie die Thatſachen beider Erkenntnißquellen nicht nur nach ihren Erſcheinungen, ſondern auch nach ihren realen Urſachen in das letzte Cauſal-Princip aufnimmt; Monismus, weil ſie die Natur und den Geiſt, die in ihrem wahren Weſen an ſich unerforſchlich ſind, als Erſcheinungen einer einheitlichen Subſtanz anſieht; indefinit endlich, weil ſie einſieht, daß wir außer Stande ſind, das Verhältniß von Leib und Seele ſchon innerhalb unſers eigenen Organismus, geſchweige denn gar in ihrem wahren Weſen, in ihrem Verhältniß zu einer realen Subſtanz, zu erkennen.

Der indefinite realiſtiſche Monismus.

Iſt denn aber dieſer indefinite realiſtiſche Monismus ſo verſchieden von dem materiellen oder dem ideellen Atomismus, oder nach weſſen Seite hin neigt er ſich mehr? Nach keiner, da er Keinen von Beiden für berechtigt hält, ſeinen Atomen eine materielle oder ideelle Bedeutung zu geben. Beide Gegenſätze führen dagegen ſelbſt durch die innere Nothwendigkeit ihrer eigenen Principien auf gleiche Weiſe zu jenem indefiniten moniſtiſchen Realismus hin; denn Beide müſſen geſtehen, das Princip an ſich nicht beſtimmen zu können, durch welches ſie ihre abſolute Subſtanz definiren: der Materialismus nicht das Weſen der Materie an

ſich, der Idealismus nicht das Weſen des Geiſtes an ſich. Der Materialismus aber hebt ſich ſelbſt auf, wenn er, wie Du Bois Reymond, ſein letztes Princip als von unbeſtimmter Beſchaffenheit bezeichnet; oder wenn er, wie Czolbe, den Atomen dynamiſche Verſchiedenheit zuſchreibt; oder gar wenn er, wie Moleſchott, das Bewußtſein für eine Eigenſchaft des Stoffes erklärt. Der Idealismus hebt ſich ebenſo ſelbſt auf, wenn er, wie die jetzigen Vertreter der Schelling-Hegel'ſchen Periode, den Geiſt als das Weſen der Materie bezeichnet; oder wenn er, wie die Anhänger der Herbart'ſchen Schule, auch die Materie aus gleichen Atomen wie den Geiſt beſtehen läßt; oder wenn er, wie Lotze, ſich zu einem Dualismus, einem Gegenſatze von Leib und Seele bekennt, dieſem aber nur phänomenale Bedeutung für unſere Erkenntniß beilegt und der Anſicht iſt, die ſpekulative Nothwendigkeit führe zu einer gemeinſamen Hypotheſe für Beide, Natur und Geiſt, ohne daß man freilich dieſe Hypotheſe beweiſen könne. Iſt aber die Materie noch wirklich Materie, wenn ſie aus ihren Atomen auch die Erſcheinungen des Geiſtes produciren kann? Bleibt der Geiſt noch wirklich Geiſt, wenn er aus ſeinen Atomen auch die Erſcheinungen der materiellen Natur hervorzubringen vermag, welche den Geſetzen einer ſtarren Nothwendigkeit folgen? Gewiß nicht, und wir ſind nur um ſo feſter überzeugt, daß der Materialismus, wie der Idealismus die Beſtimmungen ihres abſoluten Principes, als Materie, als Geiſt verwiſchen, und daß beide in einen indefiniten realiſtiſchen Monismus übergehen, ohne ſich deſſen recht bewußt zu werden.

Sowohl Natur als Geiſt ſind beide nur verſchiedene Erſcheinungsweiſen der einen abſoluten Subſtanz, der causa sui et omnium rerum. Unſer nach Einheit ringendes Denken fühlt ſich gedrungen dies anzuerkennen; unſer nach Wahrheit verlangendes Streben zwingt uns jedoch zuzugeſtehen, daß wir weder einſehen, wie Natur und Geiſt in der abſoluten Subſtanz bedingt ſind,

noch in welchem Verhältniß zu einander Beide in dem Weſen des Menſchen ſich befinden. Der indefinite realiſtiſche Monismus hat daher den Vortheil für ſich, daß er ſich offen nur für eine metaphyſiſche Hypotheſe ausgiebt und deßhalb in ſeiner Erkenntniß auch nur a posteriori von einer induktiven Erforſchung der Thatſachen äußerer und innerer Erfahrung ausgeht, überzeugt, daß ihm ſeine metaphyſiſche Hypotheſe zu keiner Conſtruction a priori tauglich iſt. Den Grundirrthum des Materialismus wie des Idealismus ſieht er beſonders darin, daß Erſterer die Thatſachen der innern Wahrnehmung durch Conſtruction a priori nach den Beſtimmungen der Thatſachen äußerer Wahrnehmung erklären zu können glaubt, während Letzterer ſich des umgekehrten Fehlers ſchuldig macht. Aber es wird weder dem Materialismus gelingen, die Erſcheinungen des Geiſtes ohne induktive Ergründung deſſelben nach den Geſetzen der Natur zu beſtimmen; noch dem Idealismus, die Erſcheinungen der materiellen Natur a priori, d. h. eben ohne induktive Ergründung, aus den Geſetzen des Geiſtes zu conſtruiren. Vom Standpunkte der induktiven Logik aus ſind wir daher an einen erkenntnißtheoretiſchen Dualismus gebunden; dieſer iſt dem menſchlichen Geiſte ſo nothwendig, wie die verſchiedenen Wiſſenſchaften der Phyſiologie und Pſychologie. Sowohl der Materialismus als der Idealismus ſind gleichmäßig an die beiden Quellen unſerer Erkenntniß, an die äußere und innere Erfahrung, gewieſen. Wenn früher der Irrthum allgemein verbreitet war, durch Spekulation a priori auch das Weſen der materiellen Welt beſtimmen zu können; ſo hat ſich unſere Zeit durch den Glauben, die Welt des Geiſtes phyſiologiſch erklären zu wollen, in die entgegengeſetzte Einſeitigkeit verrannt. Das Unmögliche dieſes Verfahrens leuchtet von ſelbſt ein, wenn man bedenkt, daß die Phyſiologie noch nicht einmal die bloße Empfindung, das erſte Element, aus dem ſich unſer Bewußtſein entwickelt, zu erklären vermag. Schon die

Empfindung ist lediglich als ein Resultat innerer Erfahrung zu betrachten, über das die äußere Wahrnehmung nichts entscheiden kann. Wir können über einen Dualismus von innerer und äußerer Wahrnehmung nun einmal nicht hinaus; aus ihm bildet sich jede Erkenntniß des leiblichen und des geistigen Lebens. Diese Quellen, aus denen jeder zu schöpfen gezwungen ist, dürfen daher nicht ignorirt werden; wir müssen gerade sie vor allen Dingen zu erforschen streben, wenn wir zu einem genügenden Aufschlusse über die Verhältnisse des leiblichen und des seelischen Lebens gelangen wollen.

So stehen wir vor einem psychologischen Dualismus, von dem aus wir noch keinen induktiven Uebergang zu unserm monistischen Realismus haben. Die Nothwendigkeit jedoch, uns die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele zu erklären, veranlaßt uns, beide nicht als reale, sondern nur als phänomenale Gegensätze zu betrachten, und zwingt uns durch die spekulative Macht unserer Schlüsse, unsere Zuflucht zu einem realistischen Monismus als metaphysischer Hypothese zu nehmen, wenn wir dieselbe auch durchaus noch nicht empirisch zu beweisen im Stande sind. Ob wir aber das reale Substrat alles Seins, Wesens und Werdens materialistisch oder idealistisch denken sollen, oder wie überhaupt? Wir wissen das noch nicht, und weder die spekulative noch die empirische Wissenschaft vermag uns darüber Aufschluß zu geben. So wenig ein spekulativer Idealismus die Anschauungen des mechanisch physikalischen Chemismus der materialistischen Natur leugnen, oder gar erklären kann; ebenso wenig vermag die Empirie den Idealismus bis jetzt selbst nur auf dem Gebiete der Natur, an den Thatsachen der äußeren Wahrnehmung, mit entschiedenem Erfolg zurückzuweisen. Sie macht einen Unterschied zwischen materiellen Ponderabilien und dynamischen Imponderabilien; beide sind noch lange nicht auf eine gemeinsame materialistische Hypothese zurückgeführt. Ehe

dieſe Aufgabe gelöſt iſt, dürfte es ſich die Naturwiſſenſchaft gar nicht einfallen laſſen, über die Probleme des Seelenlebens vom Standpunkte des Materialismus aus aburtheilen zu wollen. Wie unendlich weit wir aber von der Löſung einer ſolchen Aufgabe entfernt ſind, zeigt hinlänglich die Fechner'ſche Atomenlehre, ein höchſt intereſſanter Verſuch, Einheit in die metaphyſiſchen Hypotheſen zu bringen. Von welcher Bedeutung die Sache iſt, erkennen wir erſt, wenn wir an die verdienſtvollen Leiſtungen Du Bois Reymond's denken, welcher die Wirkſamkeit dieſer Imponderabilien auch innerhalb der organiſchen Funktionen als wirkſam nachgewieſen hat. Ludwig z. B., einer der bedeutenderen Materialiſten, geräth in ſeiner Phyſiologie durch Berückſichtigung der Imponderabilien in einen metaphyſiſchen Dualismus und durchbricht ſo idealiſtiſch die materialiſtiſche Hypotheſe. Aber ſelbſt wenn dieſer naturwiſſenſchaftliche Dualismus in einer induktiv begründeten, moniſtiſch materialiſtiſchen Erklärung aufgehoben wäre; ſo wären wir ja auch dann noch nicht über einen Dualismus metaphyſiſcher Erſcheinungen hinaus. Auch dann wären die Thatſachen des Seelenlebens noch nicht als nothwendige Attribute der Materie nachgewieſen, da ja ſogar das Verhältniß der Letzteren zu den Imponderabilien, welche von der neueren Phyſiologie als die unmittelbaren Träger deſſelben angeſehen werden, noch gänzlich unbekannt iſt. Aus dieſem Grunde entſcheiden wir uns, dem materialiſtiſchen und idealiſtiſchen Atomismus gegenüber, für einen indefiniten, moniſtiſchen Realismus.

Dieſe Anſchauungsweiſe iſt den Anforderungen der Naturwiſſenſchaft, ſowie denen der Spekulation gerecht; denn ſie beruht auf induktiver Begründung der Thatſachen der äußeren, wie der inneren Wahrnehmung: ſie nimmt aber auch zugleich die Errungenſchaften einer geſunden Myſtik in ſich auf, d. h. ſie erkennt die Nothwendigkeit einer ſpiritualiſtiſchen Ausbildung in Anthropologie und Metaphyſik an. In der Anthropologie iſt

das ſpiritualiſtiſche Moment geſichert, indem durch dieſe Anſchauungsweiſe der Glaube in ſeine angeſtammten natürlichen und hiſtoriſchen Rechte wieder eintritt. Die Funktion des myſtiſch ſich erzeugenden Glaubens beſteht nach unſerer Anſicht gerade darin, aus den Prämiſſen, welche durch die Erfahrungen der innern und äußern Wahrnehmung geliefert werden, durch unbewußt ſich vollſtreckende Gedankenverbindungen das unbekannte Weſen der Dinge an ſich immer tiefer zu erſchließen. Dieſer Glaube iſt der Urquell aller religiöſen und ſittlichen Ueberzeugung, jeder in unmittelbar praktiſchem Takt erfolgten Handlung, ja ſogar jeder empiriſchen Erfahrung. Durch ein uns unbewußtes Schlußverfahren entſteht allmälig eine dunkle Anſchauung von dem Weſen unſerer Seele, und darauf gründet ſich der religiöſe Glaube an die Macht des Gewiſſens, an eine Vergeltung des Guten und Böſen, an eine Unſterblichkeit des innerſten geiſtigſten Weſens, in welchem ſich die Errungenſchaften des Lebens verewigen; noch weiter tragende, ebenfalls zuerſt ſich ganz unbewußt darlebende Vorſtellungsreihen ſuchen in unmittelbarer Nothwendigkeit den Urgrund aller geiſtigen und ethiſchen Ordnung in Gott, in dem Abſoluten, ebenſo wie die Empirie vermittelſt des Geſetzes der Cauſalität die Urſachen der Erſcheinungen der äußeren Wahrnehmungen in der Natur. Und dieſe unbewußt ſich vollziehende Spekulation, durch welche, wie die neuere Pſychologie ziemlich übereinſtimmend nachweiſt, ſelbſt jede unmittelbare äußere Wahrnehmung ſich bildet, iſt alſo auch der natürliche Erzeuger des religiöſen Glaubens, deſſen erhabene Wahrheit gerade in unſerer Zeit auf eine ſo traurige Weiſe verkannt wird. Derſelbe erweiſt ſich hiermit nicht nur als pſychologiſch begründet, ſondern er widerſtreitet auch weder den ſtrengſten Anforderungen einer wahren Philoſophie, noch denen einer tieferen Empirie. Die Philoſophie hat ſich aus dem unmittelbaren Glauben heraus als ein ſpekulatives Wiſſen zu entwickeln, d. h. das unbewußt ſich vollziehende

Schlußverfahren zu erforschen, und nach den diesen zu Grunde liegenden Prämissen der innern Wahrnehmung zu suchen. Sie hat die Thätigkeit dieses Glaubens nach verschiedenen Richtungen hin zu verfolgen und den praktischen Takt zu ergründen, aus dem die Thätigkeiten des Lebens, das Recht, die Religion, die Kunst hervorgehen; eine Prüfung des Uebereinstimmenden wird auf die allgemeineren Gesetze hinweisen, an welchen sich das Wesen der Seele offenbart. Indem unsere realistische Weltanschauung von ihrem Standpunkte des Kriticismus aus zugesteht, daß sie dieses Wesen nicht an sich erkennt, sondern nur so, wie uns dasselbe in der innern Wahrnehmung und dem darauf gebauten spekulativen Denken erscheint, läßt sie auch der empirischen Naturwissenschaft für ihre Erkenntniß durch äußere Wahrnehmung, ja selbst für die auf diese Erfahrung gestützten Schlüsse, und somit für ihre Erklärungsversuche des Wesens der Seele, völlig freien Raum. Allein zugleich ist es heilige Pflicht der Philosophie und jeder spekulativen Disciplin, die Thatsachen der innern Erfahrung festzuhalten, und die naturwissenschaftlichen Erklärungsversuche, so lange sie dieselben ignoriren, oder gar sich mit denselben in Widerspruch versetzen, als ungenügend zurückzuweisen. Dies ist das sehr positive Resultat unsers Kriticismus, durch welches er sich als Grenzwächter der geistigen und ethischen Interessen erweist, indem er auch für die Thatsachen innerer Wahrnehmung das Recht induktiver Forschung beansprucht.

Endlich müssen wir behaupten, daß unser indefiniter realistischer Monismus auch den Anforderungen eines spiritualistischen Abschlusses der Metaphysik aufs vollständigste zu genügen im Stande ist, und auch hier die Einseitigkeiten der Empirie und Spekulation auf gleiche Weise vermeidet, während er die Resultate der induktiven Forschung beider in ihrer vollsten Berechtigung anerkennt und in sich aufnimmt. Zugleich gesteht er den Offenbarungen eines religiös gläubigen Gemüthes und den historischen

Gestaltungen dieser Offenbarungen in den Dogmen der positiven Kirche wahre Geltung zu, indem er dem Glauben seine hohe, im Christenthume aufgestellte Bedeutung als psychologisch begründet zuweist. Er erkennt, daß es nicht bloß ein Trugbild der Phantasie, sondern ein dem menschlichen Herzen tief eingepflanztes religiöses Bedürfniß ist, in den letzten göttlichen Urgrund alles Lebens auch die höchsten Fähigkeiten des Menschen zu verlegen. Mag diese ewige Wahrheit auch von einer einseitigen materialistischen Empirie eine Zeit lang verkannt werden: doch wird diese eher ihr Gesetz der Causalität, auf dem der ganze stolze Bau der neueren Naturwissenschaft errichtet ist, zertrümmern müssen, als sie diesen übereinstimmenden Glauben aller Völker, wissenschaftlich berechtigt, vernichten darf. Wir haben dargethan, daß sich eine spiritualistische Reaktion innerhalb der Naturwissenschaften selbst schon geltend zu machen beginnt, wie dies auch innerhalb der idealistischen Systeme auf gleiche Weise der Fall ist; und wir haben somit zu beweisen gesucht, daß jede Weltanschauung zu einer spiritualistischen Entwickelung ihres Systemes gezwungen ist, weil keine die Thatsachen der geistigen und ethischen Welt, sowie das Gesetz der Causalität verleugnen kann. Indem aber unser indefinitter realistischer Monismus von dem Standpunkte des Kriticismus ausgeht, betrachtet er alle Bestimmungen der geistigen und ethischen Weltordnungen nur als Offenbarungen einer an sich, in ihrem wahren Wesen unerforschlichen, realen absoluten Substanz: er entgeht hiemit auch den Verirrungen der früheren Spekulation, ihrem anthropotheistischen Pantheismus. Er vermeidet den metaphysischen Grundirrthum der großartigen Fichte-Hegel'schen Periode, indem er die Bestimmungen des letzten Principes durch den Menschengeist nicht als Wesen und Entwickelung des göttlichen Geistes an sich, sondern nur als eine Offenbarung seines an sich unerforschlichen Wesens im menschlichen Geiste betrachtet. Und hierdurch gerade wird er dieser

Richtung gegenüber geeignet, sowohl die Resultate der induktiven Forschung, als die der s. g. Glaubensphilosophie oder Mystik versöhnt in sich aufzunehmen, während diese bisher beständig ihren gesonderten eigenen Weg einschlagen mußten und sich gegen die früheren Systeme nur als Opposition geltend machen konnten. Empirisches und spekulatives Wissen sucht er zu vereinigen, indem er nachweist, wie sich beide aus einem unmittelbaren Glauben entwickeln und in dem mystischen Glauben abschließen, daß alle unsere Erkenntniß in den unerforschten Tiefen unseres Geistes wurzelt, und daß dieselbe nur als eine phänomenale Offenbarung der Welt an sich betrachtet werden kann. Diese Anschauungsweise auf dem Standpunkte des Gefühls ist der gesunde Mysticismus, der sich am Anfange der geistigen Entwickelung eines jeden Volkes wie jedes einzelnen Menschen wiederfindet, jene phantasiereiche Zeit, in welcher die Welt voll Wunder erscheint, und jede Erscheinung nur als der Schleier eines noch verhüllten höheren Räthsels betrachtet wird. Daß dieser poetische Mysticismus der wahre Schöpfer auch des höheren Wissens sei, erkannte schon der göttliche Sehergeist eines Plato, welcher in seinem Theätet erklärt: „*μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο το πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη.*"

Durch eine spiritualistische Ausbildung unserer Weltanschauung wirkten unsere großen Systeme der Vergangenheit so ergreifend auf unsere Nation; dadurch üben sie noch jetzt, wo sie schon anfangen bei uns in Vergessenheit zu gerathen, einen so mächtigen Zauber auf Denker unter unsern Nachbarvölkern, ganz besonders in einer zum Materialismus so geneigten Zeit. Taillandier, der so tiefe Sympathien und daher ein so ungewöhnliches Verständniß für unsern Volksgeist hat, hält, eingedenk unserer großen poetischen und philosophischen Vergangenheit, dem fast ausschließlich auf praktische Zwecke gerichteten jungen Deutschland vor: „daß einst wie jene erhabene Poesie auf der einen,

ſo die ſouveränen Syſteme der Denker auf der andern Seite eine Zeit hindurch eine Art geiſtigen Vaterlandes bildeten, in welchem ſich die politiſch ſo weit von einander geſchiedenen Völker Deutſchlands wie eine einzige Nation wiederfanden.“ Der Franzoſe mahnt, daß wir uns nicht von dieſem großartigen Spiritualismus losmachen ſollen, indem „kein Volk ohne die größte Gefahr ſeinen Traditionen, dem was ſeine Kraft, ſein Leben ausgemacht“, untreu werden könne. Auch wir halten es für eines der höchſten Ziele und für den naturgemäßen Beruf der deutſchen Philoſophie, die Anforderungen des Spiritualismus unter dem realiſtiſchen Streben der Gegenwart zur Geltung zu bringen.

III.

Gegenſätze der modernen Anthropologie.

Fichte und Lotze.

Die Reſultate der beiden vorhergehenden Abhandlungen zu vervollſtändigen, iſt die ſoeben erſchienene Streitſchrift Lotze's gegen Fichte beſonders geeignet. Solche wiſſenſchaftliche Verhandlungen ſind für den Zuſtand und die Entwickelung einer Disciplin von ganz beſonderer Bedeutung. Die Gegenſätze, welche mehr verdeckt neben einander beſtanden haben, treten dadurch ſchärfer hervor, das Gemeinſame macht ſich geltend, und die Anſchauung der einzelnen Probleme muß ſich in ihren Vorausſetzungen rechtfertigen und ſicherer begründen. Das Unhaltbare, durch innere Widerſprüche abgeſtreift, fällt von ſelbſt ab, und der induktive Fortſchritt in der Auffaſſung der beſtrittenen Anſichten wird einer raſcheren Reife entgegengetrieben.

Die Debatten zwiſchen Fichte und Lotze haben aber deßwegen ein beſonderes Intereſſe für die Philoſophie, weil wir bei dieſen beiden Denkern die Gegenſätze der Empirie und Spekulation ſich auf dem Boden der Philoſophie fortſetzen ſehen, wobei ſich die ganz gleichen Geſichtspunkte wie bei den Streitigkeiten zwiſchen Materialismus und Idealismus geltend machen. Die eindringenden Anſchauungen der Naturwiſſenſchaft überwältigten die früheren Dogmen der Philoſophie; während ſich die wahren Errungen-

ſchaften der letzteren in gemeinſamer Oppoſition gegen den Materialismus behaupten und kräftiger ausbilden.

Ganz beſonders auffallend ſind die ſogar mit dem Materialismus übereinſtimmenden Principien, welche hier ausdrücklich auch als Normen der Philoſophie, und zwar von beiden Seiten, anerkannt werden. Beide Denker ſtellen ſich zugeſtandenermaßen auf den Boden der induktiven Forſchung, wollen denſelben ſogar bei Behandlung der metaphyſiſchen Probleme nicht verlaſſen, und ſuchen ſo gleichſam eine Naturwiſſenſchaft von der menſchlichen Seele zu begründen. Beide bekennen ſich zu einer realiſtiſchen Metaphyſik: denn, „wenn Fichte behauptet, es ſei der ganzen phyſikaliſchen Denkweiſe nichts mehr zuwider, als die Vorſtellung reiner, an keinen Stoff, an kein Reales geknüpfter, gleichſam in der Luft ſchwebender Kräfte, und mit dieſer, wenn auch inſtinktmäßigen Scheu habe ſie gerade Recht; ſo iſt Lotze ſehr erfreut, in dieſem Punkte wenigſtens mit ihm in völliger Uebereinſtimmung zu ſtehen.“ (Streitſchrift S. 43.) Beide ſehen ſich auch, ganz wie der Materialismus, in letzter Inſtanz zu einem Atomismus hingedrängt, in welchem ſich moniſtiſch der Dualismus von Natur und Geiſt oder Leib und Seele auflöſt.

In gleicher Oppoſition ſtehen aber Beide dadurch zu dem Materialismus, daß ſie der Materie nur phänomenale Bedeutung geben, und den realen Atomen ein mehr ſeeliſches Leben beilegen. Fichte geht in ſpekulativ ſynthetiſcher Weiſe von einem ſolchen Standpunkte bei ſeiner Entwickelung des Realen aus, und läßt dies ſein Seelenprincip zugleich „Raum und Zeit ſetzen“ erfüllen. Allein es ballt ſich aus dieſem einheitlichen Realen bald die materielle Welt des Leibes zuſammen und ſcheidet ſich von der innern eines idealen Aetherleibes ab, welcher alle die idealiſtiſchen bewußten und unbewußten Eigenſchaften der Seele beſitzt, ſogar die Kraft den Leib zu produciren, zu entwickeln und den benutzten wieder abzuſtreifen. Hiermit ſind wir an

einem Dualismus angekommen, welcher sich bequemen muß, alle die verschiedenen, aus äußerer und innerer Erfahrung erhaltenen Resultate auf seine Anschauung von Leib und Seele zu übertragen.

Lotze dagegen betritt einen mehr empirisch analytischen Weg und geht von einem Dualismus der äußeren und inneren Erfahrung aus, welchen er als Occasionalismus bezeichnet. Er behauptet, die Erscheinungen dieser beiden Erkenntnißquellen, die uns durch dieselben bekannten Eigenschaften von Leib und Seele, seien so verschiedener Natur, daß sie von der induktiven Forschung noch durchaus nicht auf einen gemeinsamen Ausdruck zurückgeführt werden können, wie sowohl Materialismus als Idealismus verkehrterweise versuchen. Und doch fühlt auch Lotze sich gedrängt zu gestehen, daß dieser Dualismus recht gut nur Bedeutung für unsere Auffassung haben könne und sich auf eine gemeinsame Theorie ideeller Atome zurückführen lasse; eine Ansicht, welcher er jedoch nur hypothetische Gültigkeit zuschreibt, obgleich ihm eine solche Hypothese weder den Erfahrungen der Empirie, noch den Anforderungen der Spekulation und der Ethik zu widersprechen scheint.

Bei so viel Gemeinsamem treten jedoch scharfe Gegensätze zwischen beiden philosophischen Denkern hervor, welche wir im Folgenden näher charakterisiren werden. Im Allgemeinen könnte man den Gegensatz Fichte's zu Lotze als den einer dynamischen zu einer mechanischen Weltanschauung bezeichnen. So behauptet Fichte den Begriff der Lebenskraft als Princip einer ideellen Seele. Lotze dagegen löst diesen Begriff ganz auf, spricht sogar von einem Mechanismus des Seelenlebens und sucht somit auch dieses in den Causalnexus des allgemeinen Naturlaufes hineinzuziehen. Auf seine Weise bekennt sich auch Fichte zu letzterer Ansicht, läßt aber den ganzen Naturlauf von seinem Seelen-Principe bestimmt und abhängig sein, welchem er Lotze gegen-

über sogar Räumlichkeit, Zeitlichkeit und eine gewisse Materialität zuschreibt.

Als Resultat der folgenden Untersuchung werden wir nun herauszustellen suchen, daß sich in den idealistischen Systemen überall dies Princip abstrakter Idealität abstreift; während sich die Seele als reale Substanz in dem allgemeinen Causalnexus geltend macht. In ersterer Beziehung gewinnt der Materialismus dem abstrakten Idealismus gegenüber Boden; in der zweiten scheint der Idealismus sein wahres Recht gegen jenen geltend machen zu wollen. Dieses Ergebniß wird sich an den Ansichten über alle streitigen Hauptpunkte herausstellen, und dabei werden wir den Gegenstand überall so behandeln, daß zuerst stets dasjenige in die Augen tritt, was die idealistischen Systeme mit den materialistischen theilen; sodann wird sich die gemeinsame Opposition der philosophischen Anschauungsweisen gegen den Materialismus erkenntnißtheoretisch und metaphysisch herauszustellen haben, wobei das Irrthümliche desselben sich in Widersprüchen selbst vernichten muß. Nun erst treten die Gegensätze innerhalb der Spekulation heraus, welche wir auf gleiche Weise behandeln.

A. Zur Atomentheorie.

Wenn wir hier zuerst die Gegensätze Lotze's und Fichte's in Bezug auf den Begriff des Realen schildern, so fangen wir eigentlich mit dem Ende an; denn keine induktive Forschung kann mit einer Atomentheorie beginnen, sondern muß ihre Erklärung damit beschließen. Es müssen zuerst die Probleme aufgestellt und diejenigen Seiten an denselben herausgefunden werden, zu deren metaphysischer Lösung eine solche Hypothese erforderlich sein soll. Lotze, welcher einen heuristischen Weg einschlägt, ist auch höchst vorsichtig in der Annahme von hypothetischen Erklärungsversuchen, und nimmt nur dann seine Zuflucht zu denjel-

ben, wenn ſie feſtgeſtellte Thatſachen in ein helleres Licht ſtellen. In ſeiner Streitſchrift gegen Fichte beſpricht er jedoch zuerſt ihre beiderſeitigen Verhältniſſe zur Atomentheorie, weil hiebei ſogleich der metaphyſiſche Gegenſatz Beider klar hervortritt. Er folgt hierin dem ſpekulativ ſynthetiſch vorſchreitenden Fichte, welcher in ſeiner Anthropologie, nachdem er eine Geſchichte der großen metaphyſiſchen Gegenſätze gegeben, ſogleich „das Reale und ſeine Grundeigenſchaften“ zu beſtimmen ſucht, und daſſelbe als das allgemeine Weſen der Seele behandelt.

Sollen wir nun dieſen Anfang dennoch fruchtbar machen, ſo haben wir nicht nur auf die Uebereinſtimmung in der metaphyſiſchen Anſchauung der verſchiedenen Probleme zu merken, ſondern auch vorzüglich zu ſehen, inwiefern von den eigentlich philoſophiſchen Problemen eine Atomenhypotheſe erfordert wird.

1. Gemeinſamer Zug nach einer ſolchen Theorie.

Von welcher Anſchauung man auch ausgehen mag, alle drängen zur Annahme eines letzten Urgrundes hin, von welchem aus alle Erſcheinungen in ihrem beſonderen Leben bedingt ſind. Aus einem ſolchen leiten alle religiöſe Theogonien und Kosmogonien den Urſprung der Welt und aller ihrer Weſen her; aus einem ſolchen verſuchte noch Hegel in ſpekulativ nothwendiger Dialektik ſein Syſtem herzuleiten, welches vor unſerm Geiſte die bunte Mannigfaltigkeit der Dinge nachſchaffen und in ihrer eigentlichſten Weſensentfaltung darſtellen ſollte.

Wenn aber auch der Glaube als erloſchen zu betrachten iſt, von jenem letzten Principe ausgehen zu können; ſo ſieht man ſich doch immer noch gezwungen, bis zu demſelben aufzuſteigen und an daſſelbe die Fäden aller unſerer Erkenntniſſe der uns umgebenden Erſcheinungen anzuknüpfen. Mag man nun den Begriff eines einheitlichen, perſönlichen, ſchaffenden Willens verloren haben; mag man die Annahme einer einheitlichen, alle

endliche Wesen und alle Stoffe in sich zusammenfassenden, gestaltenden, als Entelechie wirkenden abstrakten Idee aufgegeben haben: so muß doch auch selbst der Materialismus noch dieses einheitliche Band bestehen lassen, indem er die einzelnen Dinge durch den allgemeinen Causalnexus bedingt und bestimmt sein läßt, und durch diesen die reale Abhängigkeit jeder Erscheinung von einer letzten, ewigen Lebensalleinheit, dem Kosmos, anerkennt. —

Wie man diese letzte göttliche organische Einheit der Dinge zu denken habe, darüber weichen die verschiedenen Systeme aufs mannigfachste von einander ab. Dagegen sehen sich alle auf gleiche Weise genöthigt, die Substanz, aus welcher die ganze Fülle der vorhandenen Erscheinungen erklärt werden soll, als eine aus unendlichen Theilen zusammengesetzte Masse aufzufassen. Denn sie müssen anerkennen, daß diese Substanz nicht nur in eine unendliche Menge individueller Wesen geschieden ist, sondern daß diese auch ihrerseits sich als aus vielen verschiedenen Theilen zusammengesetzt erweisen. Wenn das Fernrohr uns einen Blick in unermeßbare Weltausdehnungen eröffnet, so zersplittert das Mikroskop das scheinbar Einheitliche in eine unausforschliche Mannigfaltigkeit von Zusammensetzungen. Hatten zwar auch schon die frühesten Systeme den letzten Urgrund sich als eine atomistisch zertheilte Substanz gedacht; so neigt doch ganz besonders unsere gegenwärtige Zeit dazu, Atomentheorien zur Erklärung der Naturerscheinungen zu Hülfe zu nehmen.

Aber nicht nur die s. g. Naturwissenschaften sehen sich zu solchen Hypothesen hingeführt, sondern auch die Philosophie kann dieser allgemeinen Nothwendigkeit nicht länger widerstehen. Herbart, an dessen System und in dessen Schule sich die neueste Philosophie mit ihrer vorwiegend psychologischen Richtung entwickelt, hat das Verdienst, eingesehen zu haben, daß man selbst zur Erklärung der Seelenerscheinungen mit einer untheilbaren,

ideellen Einheit nicht mehr ausreicht. Von der Macht der Thatsachen gedrängt, suchte er auch diese Erscheinungen aus der Wechselwirkung einer mannigfaltigen Menge ideeller Atome oder Monaden zu erklären, wenn er den einzelnen, und insbesondere der Seeleneinheit, auch noch immer die Beschaffenheit ließ, welche er bei Erklärung ihrer Erscheinungen vernichten zu müssen glaubte.

Somit ist nun auch auf dem Gebiete der Metaphysik eine solche Anschauungsweise eingeführt, wie die beiden vorliegenden Anthropologien bezeugen. So verschieden man sich auch die Natur der Atome vorstellt, so verschieden man über den Grund der Theilung und Wieder-Zusammensetzung der Theile denken mag; der empirischen und spekulativen Nothwendigkeit einer Atomentheorie kann sich keine Weltanschauung länger mehr entziehen.

2. Gemeinsame erkenntnißtheoretische Opposition gegen den Materialismus.

Der Materialismus bestimmt, wie seine letzte Substanz, so auch die Atome allein nach Begriffen, welche der äußeren Wahrnehmung entlehnt sind. Er übersieht dabei das ganze Bereich des Geistes, oder glaubt es doch als Erscheinung an der Materie behandeln zu dürfen. Hiergegen macht sich eine Ansicht der Philosophie geltend, welche das Uebereinstimmende der philosophischen Systeme in gemeinsamer Opposition gegen diese Auffassungsweise einer materialistischen Naturwissenschaft offenbart. Sie behandelt nämlich den Begriff der Materie selbst als nichts Objektives, sondern als Produkt unserer Erkenntniß, als das bloße Phänomen eines Objektiven. Dieser Erklärung Kant's schließen sich die verschiedensten Systeme an, soweit sie auch in ihrer weiteren Bestimmung der Materie von einander und von den Begriffen der Naturwissenschaft abweichen mögen.

Hierin stimmen auch Fichte und Lotze überein: auch machen beide, wie Kant in seinen „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft", jede metaphysische Hypothese in ihrer Gültigkeit von einer Uebereinstimmung mit der Erfahrung abhängig. „Denn Kant's Bemerkung, sagt Fichte in seiner Anthropologie S. 253, bleibt in voller Kraft, daß keinerlei metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft dazu ausreichen, um die spezifischen Cohäsionsverhältnisse der Körper a priori zu begründen, weil dies eben in dem unberechenbaren (apostériorischen) Charakter der Naturqualitäten seinen letzten Grund hat." — Demnach erkennt die Philosophie, wie die Naturwissenschaft, die Erfahrung als letzte Richterin über ihre Begriffe und Systeme an. Dem Materialismus gegenüber aber hat sie die Einsicht, daß sie diese Erfahrung doch wiederum nur in Begriffen und in einer subjektiven Anschauung zu finden glaubt. Deßhalb unterscheidet die Philosophie die Erscheinung der Dinge von ihrem wahren Wesen an sich.

Diese Unterscheidung wendet Lotze, wie auch Fichte, auf seine Anschauung von dem Wesen der Atome an. „Unbekannt bleibt uns daher nach Lotze (Mikrokosmus S. 39) zunächst das Innere der Atome. Die inneren Erlebnisse der Atome entgehen unserer Beobachtung völlig; nicht diese macht daher die Naturwissenschaft zu ihrem Gegenstande, sondern nur die räumlichen Bewegungen, die ihr äußerer Abdruck und ihre Folge sind."

Somit wäre der Gegensatz der philosophischen Systeme zu den materialistischen auf ein bestimmtes erkenntnißtheoretisches Princip zurückgebracht. Allein dieses ist stillschweigend von der Naturwissenschaft in der Beschränktheit unserer sinnlichen Wahrnehmung, wie unseres dieselbe commentirenden Denkens anerkannt. Und wir haben bereits angeführt, daß sich der Materialismus selbst aufhebt, indem er der Materie unbestimmte Eigen-

schaften beilegt, und sich gezwungen sieht, auch die Erscheinungen des Seelenlebens auf sie zurückzuführen.

Aber nicht allein auf spekulative Weise kommt die Naturwissenschaft der Philosophie entgegen; auch eine induktive Erforschung der Natur der Atome zwingt Physik und Chemie zu dem Geständniß, daß sie in ihren Bestimmungen derselben sich nur von Außen einem in seiner wahren Beschaffenheit Unerkannten nahen können, dessen Wesen sie aus seinen Erscheinungen zu erschließen genöthigt sind.

3. Gemeinsame metaphysische Opposition gegen den Materialismus.

Es ist keineswegs als ein dem Materialismus eigenthümliches Princip zu betrachten, daß er da, wo er eine veränderte Wirkung sieht, auch eine mit derselben correspondirende Veränderung einer realen Ursache annimmt; obgleich Manche sein Princip „keine Kraft ohne Stoff" so deuten. Wir haben erwähnt, daß Fichte und Lotze in diesem Punkte ganz miteinander, wie mit der materialistischen Naturwissenschaft übereinstimmen. Lotze faßt diese Ansicht in die bezeichnenden kurzen Worte: „das Seiende ist weder Agere noch Actus, sondern Agens." (Streitschrift S. 45.) Ja Fichte dehnt seinen Realismus so weit aus, in dieser Beziehung (Anthrop. S. 200) zu behaupten, „daß wir eine wahre (nicht bloß scheinbare oder am äußeren Erfolge hervortretende) actio in distans für eine den Bedingungen des klaren Denkens widerstreitende Voraussetzung erklären müssen." Selbst die dynamischen Systeme erklären die Materie, wie jede andere Erscheinung, für das Phänomen eines Objektiven, eines Realen. (Anthrop. S. 221.)

Den Materialismus scheidet von dieser Anschauungsweise seine Neigung, alle Phänomene als Erscheinungsweisen dessen zu erklären, was Materie genannt wird. Aber gerade eine induktive

Anwendung des Causalgesetzes wurde für eine in dieser Beziehung realistische Anschauung die Veranlassung, über diese Ansicht hinüberzugehen, und zu andern metaphysischen Bestimmungen ihre Zuflucht zu nehmen. Da wir nämlich so total verschiedene Erscheinungen wahrnehmen, wie die des Seelenlebens, der Imponderabilien und der Materie; so müssen wir diesen verschiedenen Wirkungen auch verschiedene reale Ursachen zuschreiben. Auch hier besteht wiederum der Materialismus durchaus nicht darin, die verschiedenen Ursachen des als verschiedene Erscheinungen Wahrgenommenen auf eine höhere Einheit zurückzuführen. Charakteristisch für ihn ist, diese Einheit nach den Bestimmungen der Materie zu denken, und Geist und Imponderabilien nur als Erscheinungen an der Materie zu betrachten.

Hier stehen sich nun die Ansichten entgegen. Die Materialisten sehen die Imponderabilien nur als Bewegungen der Materie an, und müssen ihnen somit, wenn sie consequent sind, jedes reale Dasein absprechen, indem sie ihnen nur eine ideelle oder formelle Bedeutung beilegen. Eine andere Richtung dagegen, welche besonders Fechner durch seine physikalische Atomenlehre vertritt, legt den Imponderabilien einen Aether unter, den er wieder in diskrete Atome von realer Wesenheit scheidet, und aus dessen weiteren Combinationen er sich erst die Materie zusammengesetzt denkt, ohne daß damit schon etwas über die Natur derselben ausgemacht sein soll. Wir sehen hier die Frage nach einer idealistischen oder realistischen Auffassung bei den Imponderabilien zurückkehren; und selbst wo die Naturwissenschaft den Begriff der Idee für ganz aufgelöst erklärt, kehren dieselben Fragen sogar auf dem Gebiete empirischer Forschung wieder.

Von welcher weittragenden Bedeutung aber die Lösung dieser Frage ist, über welche die Physik und Chemie zu entscheiden haben, wird uns um so klarer, je mehr wir den Einfluß verfolgen, welchen die Chemie den Imponderabilien bei den chemischen Processen

zugesteht, und welchen auch die Physiologie diesen so unbekannten Kräften in der Haushaltung unseres Organismus anzuerkennen sich gezwungen sieht, ohne jenen Einfluß schon genauer bestimmen zu können.

4. Innerer idealistischer Widerspruch, in welchen sich der Materialismus verwickelt.

Am consequentesten in seinem Materialismus ist Czolbe, der gewissermaßen von der Erfahrung nur soviel in sein System zieht, als die Durchführung seiner Principien verlangt; und bei dem, gerade wegen der Consequenz in den Principien, der Widerspruch mit der Erfahrung nur um so offener zu Tage tritt. Gewöhnlich wird bei den Materialisten das Hereinspielen der Imponderabilien ganz mit Stillschweigen übergangen. Aber Czolbe behauptet ausdrücklich (Sensualismus S. 142.) „die Elektricität dürfe nicht, wie schon S. 121 bemerkt sei, die Ursache, sondern umgekehrt die Folge chemischer Processe sein und die der elektrochemischen Theorie zu Grunde liegenden Thatsachen dürfen auch in dieser Weise gedeutet werden können." Fast alle Autoritäten seien jetzt dieser Ansicht, was freilich weder ausgeführt, noch bewiesen wird. Wenn er sich darauf beruft, daß Coulomb das Gravitationsgesetz auch bei den elektrischen Erscheinungen, Gauß bei der magnetischen Anziehung, und Ampere das Abstoßen entgegengesetzter elektrischer Ströme nachgewiesen habe; so spricht dies nicht für Czolbe's Ansicht, sondern nur dafür, daß die an der ponderabelen Materie und den s. g. Imponderabilien wahrgenommenen Erscheinungen gewissen analogen Gesetzen folgen. Daher die Chemie sie nicht als Affinitätserscheinung der Materie betrachtet, sondern ihnen eigene Affinitäten zuschreibt, welche wieder bedeutende Affinität gegen die wägbaren Stoffe haben. (Gmelin's Handbuch der Chemie, 5. Auflage, Bd. I., S. 146.)

Ueber die Frage, ob den Imponderabilien eine eigenthümliche Substanz unterliege, und in welchem Verhältnisse die Erscheinungen derselben zu denen der wägbaren Materie stehen, geht Czolbe mit vieler Leichtigkeit hinweg, d. h. er läßt sie ganz unerörtert. Von seinem materialistischen Standpunkte aus leugnet er nur einfach die Annahme besonderer Abstoßungs- und Attraktionskräfte S. 120; läßt Wärme, Elektricität, Magnetismus und Licht, die er unter dem generellen Ausdrucke „mitgetheilter Bewegung" zusammenfaßt, nicht an einen von der ponderabelen Materie verschiedenen Aether oder an sonst ein besonderes Substrat gebunden sein, zu welcher Annahme kein Grund vorhanden sei; und glaubt damit auch zugleich die Ansicht Lotze's von einer übersinnlichen Seele widerlegt zu haben. S. 119.

Whewell dagegen findet in seiner Geschichte der induktiven Wissenschaften (deutsch von Littrow Bd. III. S. 200) bei Darstellung der elektro-chemischen Theorie Faraday's: „daß es beinahe unmöglich sei, nicht zu sehen, wie eng durch dieses Gesetz die Atomen-Theorie mit der elektro-chemischen Theorie verbunden werde. In der Verbindung dieser zwei großen Zweige der Chemie aber sei sehr wahrscheinlich die Aussicht enthalten, zu noch höheren Generalisationen und zu Principien zu gelangen, welche vielleicht die bisher bekannten weit hinter sich zurücklassen."

Die Folge davon, daß Czolbe, von dem Vorurtheil seiner materialistischen Hypothese geleitet, sich bei Erklärung der chemischen Verwandtschaft mit sich und seiner eigenen Grundanschauung, sowie mit der Erfahrung und ihren Anforderungen in Widerspruch versetzt, haben wir bereits oben S. 44 nachzuweisen versucht. Es ließen sich noch weitere Conflikte darlegen, welche er durch eine willkürlichere Herzuziehung von Cohäsions- und Adhäsionskräften zu umgehen bemüht ist, die er doch ganz und gar leugnet. Man könnte entgegnen, daß er nicht die Thorheit begehe, sie ganz zu leugnen, sondern ihnen, ganz consequent aus

seinen materialistischen Prämissen folgernd, nur selbstständige abstrakte Existenz absprechen, wie einen jeden andern Kraft. Doch auch so gelingt es ihm nicht, sich widerspruchsfrei durchzuringen. Die Anziehungskraft soll nämlich im geradem Verhältnisse zur Masse, und im umgekehrten zur Entfernung wirken. Indem aber die auf einander wirkenden Körper in gewissen Abständen und Zwischenräumen von einander entfernt sind, müssen die Materien über letztere hinüberwirken, und also, wenn man consequent denkt, eine actio in distans ausüben. Dies ist aber gerade das, was der Materialismus mit seiner Grundhypothese, den Identität von Kraft und Stoff, vermeiden will. Wie unendlich unfertig und vag diese Anschauungsweise noch ist, geht hieraus deutlich hervor. Ebenso konnten wir uns aber auch überzeugen, daß eine klarere Durchbildung dieser metaphysischen Principien einer Naturphilosophie noch von weitren Resultaten der empirischen Forschung abhängig ist.

Nicht allein bei dem Begriffe der Kraft fällt Czolbe in Widerspruch und restituirt ohne Wissen und Willen eine dualistisch idealistische Anschauung, sondern auch sogar bei seiner Construktion der Materie. Während er anfangs, zufolge einer Identität von Stoff und Kraft, die Anziehung zu dem Wesen der Materie gemacht hat, behauptet er später, bei Construktion seiner Materie S. 107: „daß die Getrenntheit als ein wesentliches Merkmal der den Weltraum erfüllenden Materie anzusehen sei."

„Als wesentliches Merkmal des einen Raumes ist aber der untrennbare Zusammenhang anzusehen." S. 109. Hier hat Czolbe nicht nur ein Uebersinnliches eingeschoben, in dessen gänzlichem Ausschließen ihm doch die Aufgabe des Sensualismus und Materialismus besteht; sondern er hat einem Akt unserer Abstraktion reale metaphysische Bedeutung beigelegt. Was er der Philosophie bei Construktion ihrer Lebenskraft, ihres Zweckbegriffes, der Ideen u. s. w. vorwirft, ist ihm bei Bestimmung

des Raumes begegnet; während schon Kant diesem Begriffe nur ideale, d. h. erkenntnistheoretische Bedeutung zugeschrieben hat.

5. Realistische Opposition Lotze's gegen Fichte.

Innerhalb der Philosophie setzen sich die Meinungsverschiedenheiten über jene wichtigen Grundprobleme fort; es wiederholen sich die Fragen und die Debatten darüber, was Stoff, was Kraft sei, und wie man das Verhältniß beider zu einander zu denken habe. Während Fichte und Lotze darin übereinstimmen, daß der Materie nur phänomenale Bedeutung zugeschrieben werden dürfe, und daß diesem Phänomen ein unerkanntes, also übersinnliches Wesenhaftes, Reales zu Grunde liege; weichen sie doch in der Bestimmung dieses Realen so sehr von einander ab, daß man sie als Vertreter einer dynamischen und einer mechanisch physikalischen Weltanschauung einander entgegensetzen kann.

Fichte, als Vertreter der dynamischen Anschauung, sucht dieselbe durch eine Widerlegung der mechanisch physikalischen Atomistik negativ zu rechtfertigen. Er behauptet, die Letztere widerlege sich selbst durch ihre inneren Widersprüche. Während sie nämlich den Begriff der Undurchdringlichkeit der Atome aufstelle, hebe sie denselben wieder auf, indem sie diese Atome durch die hinzutretenden und in ihnen wirkenden Molekularkräfte durchdringen lasse. Während sie den Begriff mechanischer Juxtaposition bei den Atomen festzuhalten suche, vernichte sie diese Anschauungsweise, indem sie durch die Intussusception der Molekularkräfte zu einer dynamischen Hypothese übergehe, welche die Annahme der Atome ganz und gar überflüssig mache (Anthrop. §. 91—95).

Dagegen antwortet nun Lotze in seiner Streitschrift, daß absolute Undurchdringlichkeit durchaus nicht zum Wesen der Materie gehöre, und nicht nothwendig von einer mechanischen Atomistik erfordert werde. Die Physik bedürfe nicht eines begrifflich,

sondern nur eines thatsächlich Unwandelbaren. (Streitschrift S. 27—29.) „Unverändert und ungetheilt, also nicht um einer unbedingten Unzerstörbarkeit ihres Wesens willen, sondern weil der wirkliche (soll wohl heißen der uns empirisch wahrnehmbare) Naturlauf die Veranlassungen nicht erzeugt, denen ihre Auflösung gelingen könnte, bilden die Atome für den Aufbau der Erscheinungen die unwandelbar festen Punkte. An welchen höheren Bedingungen auch ihre eigene Existenz hängen mag: für die Erklärung der einmal vorhandenen Natur dürfen wir diese Bedingungen dahingestellt sein lassen." (Mikrokosmus S. 35.)

Der Hauptgegensatz dieser dynamischen Theorie gegen die physikalisch mechanische besteht darin, daß letztere auch die realen Existenzen nur den realen Gesetzen des allgemeinen Naturlaufs unterordnen, und die einzelnen Erscheinungen nur als bestimmte Combinationen derselben betrachten will; während die erstere, die dynamische Theorie Fichte's, diese „Phänomene der Körperlichkeit aus der innern Wechselanziehung und mehr oder minder innigen Verbindung qualitativer Elemente zu erklären" (Anthrop. S. 250) versucht, in welcher Annahme, nach Fichte, denkende Mathematiker, Physiker und Chemiker mit den Ansichten der wahren Spekulation zusammentreffen. Die dynamische Hypothese verlegt den Grund der Erscheinungen absolutistisch in ein ihnen zu Grunde liegendes Reales, während die mechanische Anschauungsweise den Erfolg der Thätigkeiten dieser Realen an eine Wechselwirkung mit der letzten Substanz knüpft.

Fichte glaubt wirklich eine vollständige Versöhnung zwischen Dynamik und Atomismus durch Erfüllung der eigenthümlich berechtigten Ansprüche einer jeden dieser entgegengesetzten Ansichten möglich zu machen, oder wenigstens doch einzuleiten, wenn er (Anthr. S. 200) behauptet, „daß der letzte gemeinsame Grund aller qualitativen wie quantitativen Körperzustände und Körperveränderungen nur in dem innern Geschehen und den Verhält-

nissen qualitativ unterschiedener, aber ursprünglich (nach einem über sie hinausliegenden Weltgesetze) aufeinander bezogener, raumsetzender und dadurch in Wechseldurchdringung eingehender Urelemente zu finden sei."

Er schildert in sehr interessanter und wissenschaftlicher Weise das Verhältniß seiner dynamischen Theorie zu denen Kant's, Schelling's und Herbart's; vereint aber gerade diejenigen idealistischen Seiten derselben in seiner Hypothese, mit welchen sie im Gegensatz gegen die Erfahrung stehen. Von Kant nimmt er die Zusammensetzung der Materie aus entgegengesetzten Kräften an: „Kant's Dynamik ist ihm nichts anders, als die alte Lehre von den Molekularkräften, aber von ihrer Anheftung von Atomen befreit." (S. 222.) Bei Schelling und Hegel tadelt er zwar den Versuch einer „absoluten Construktion der Materie" S. 234: allein die Tendenz nach unendlicher Entwickelung, welche er im Ganzen in der Art und Weise, wie sie Schelling versucht hat, verwirft S. 228, behält er als Eigenschaft der einzelnen Realen bei. Letztere denkt er sich nach Art Herbart's, indem er Ausdehnung entstehen läßt, wenn die realen Wesen, welche wir uns als „reale, aber an sich jeder Ausdehnung entbehrende Raumpunkte"" zu denken haben, in ein unvollkommenes „„Zusammen"" gerathen, aus diesem aber hinweggedacht werden können S. 240. Von diesem „„„unvollkommenen Zusammen"" des Realen könnte überhaupt aber gar nicht die Rede sein, wenn diese realen Wesen nicht unter sich Berührungspunkte darböten oder aufs allereigentlichste wechselseitig sich Raum gäben, d. h., wenn dem Realen (Qualitativen) nicht ursprünglich und unabtrennlich die Bestimmung beiwohnte, sich zu quantitiren oder ein Raum setzend-erfüllendes zu sein" S. 284.

6. Innerer idealistischer Widerspruch, in welchen sich Fichte mit sich verwickelt.

Fichte glaubt auf diese Weise die Ansichten der spekulativen

Vorgänger in seiner Hypothese vereint und mit den Anforderungen der Naturwissenschaft versöhnt zu haben; er zeigt uns hierin die wahre Aufgabe der Gegenwart mit großer Klarheit; und wenn wir dieselbe auch nicht als gelöst betrachten können, so ist es doch unleugbar ein großes Verdienst, den einzuschlagenden Weg so sicher betreten zu haben. Darin ist das vorliegende Werk Fichte's als wahrhaft Epoche machend zu bezeichnen, daß es die Errungenschaften der Vergangenheit festhält, dieselben in ihrer wahren Bedeutung an einer induktiven Erforschung der Probleme kritisch zu ergründen und als Basis für die eigene Anschauung zu benutzen sucht.

Gerade deßwegen tritt aber auch bei Fichte die realistische Krisis in den Ansichten des Idealismus so charakteristisch auf. Sie beweist ihr Dasein und ihre Macht dadurch, daß sie den Idealismus in seinen eignen inneren Widersprüchen selbst aufhebt oder berichtigt. So Fichte's Ansicht von der Natur des Realen. Dies betrachtet er als das Seelische selbst; alles Geschehen, alle Verwirklichung und Entwickelung wird in seiner Auffassung gewissermaßen nur zum äußeren Schein eines inneren idealen Geschehens. Wenn ich anders diese eigenthümliche Hypothese Fichte's recht verstehe, so scheint sie mir aus einer vielleicht unbewußten Abstraktion von seiner Anschauung der unsterblichen Seele entstanden zu sein, welche die Resultate des Lebens und der Entwickelung in sich verewigt. Dieser religiöse Glaube, diese philosophische Spekulation scheint mir der wahre Brennpunkt des vorliegenden Werkes, welcher den ganzen Gang desselben bestimmt und auf Viele die hauptsächlichste Wirkung hervorgeführt hat. Ich glaube jedoch, daß eine solche großartige Anschauung einer weiteren und sicheren induktiven Begründung bedürftig ist, und daß solche Spekulationen vor allen Dingen den Blick über die Natur des allgemeinen Realen, welches die

Grundlage sowohl der geistigen als der natürlichen Erscheinungen sein soll, nicht trüben dürfen.

Berechtigt uns eine Untersuchung der allgemeinen Molekularkräfte zu allem Dem, was Fichte unter dem Abschnitt des Realen abgehandelt hat? Es scheint mir nicht. Wie bloß aus diesen Kräften die Materie mit den Gesetzen der Mechanik, Physik und Chemie zu begreifen seien, kann ich nicht einsehen. Warum diese Kräfte qualitativ unzerstörbare Monaden sein sollen, ist auch nicht entwickelt, obgleich Fichte einen so großen Nachdruck darauf legt. Ebenso dunkel bleibt es, warum in jenen einfachen Elementen der ganze Entwickelungsproceß anheben soll, und wie er zu denken ist. Darin freilich zeigt sich Fichte als ächten Vertreter der Philosophie, daß er die Probleme der Entwickelung, der Kraft, der Gestalt und der materiellen Erscheinung festhält: allein seine Definitionen darüber scheinen mir weder speculativ nothwendig, noch empirisch gerechtfertigt.

In das innerste Herz werde der Materialismus getroffen, meint Fichte, wenn bewiesen werden könne, daß die Materialität durch Seelenthätigkeit gesetzt sei. Es ist nach ihm „kein Widerspruch zu behaupten: daß der Geist räumlich sei, oder umgekehrt, daß die Materie denke" (Anthrop. S. 184). Dadurch wird aber der Materialismus so wenig besiegt, daß er vielmehr ganz die gleichen Sätze aufstellt, fast mit denselben Worten wie Fichte. Daher wird Letzterer seine Ansicht nur dann bewiesen haben, wenn es ihm gelingt, den Geist als eine besondere reale Substanz neben Demjenigen hinzustellen, was wir gewöhnlich mit dem Namen Materie bezeichnen.

In diesem Widerspruch bewegt sich das ganze System Fichte's. Er sucht nicht nur den Materialismus, sondern auch „das Gespenst der mechanischen Atomistik durch den Richterspruch seiner dynamisch-qualitativen Atomistik zu bannen." S. 253. Aber wir sehen wirklich nur durch einen Richterspruch die Schwie-

tigkeiten der materiellen Welt und ihrer mechanischen Naturordnung in das dynamisch qualitativ einfache Reale zurückgeschoben, um sodann wieder durch einen Willkürakt aus demselben und von demselben hervorgebracht zu werden.

So soll z. B. die relative Undurchdringlichkeit der mechanischen Atomistik aufgehoben werden; dagegen wird eine absolute Undurchdringlichkeit und Unveränderlichkeit dynamischer Atome gesetzt (Anthrop. S. 194). Diese einfach undurchdringlichen dynamischen Wesen müssen sich aber dazu verstehen, — wir erfahren freilich nicht wie? — die materielle Welt „mechanisch durchdringlicher decomponibler Qualitäten" zu erzeugen (S. 254). Ebenso wird den mechanisch wirkenden Atomen Räumlichkeit, Zeitlichkeit und materielle Causalität genommen, und auf eine mystische Weise in die dynamisch wirkenden Atome zurückgeschoben. „Realsein heißt: seinen Raum und seine Zeit setzen = erfüllen. Umgekehrt: Raumzeitlichkeit ist nur die unmittelbare Folge des in ihnen sich darstellenden', seinen quantitativen Ausdruck sich gebenden Realen." (S. 181). Nachdem Fichte kaum seine dynamisch einfachen, ideal realen Atome construirt hat, fällt er sogleich, und durchaus ohne alle Vermittelung, in einen Dualismus, indem er zwei Arten von Raumexistenz und Raumerfüllung schildert: „die eine, wo das Reale in die Theilbarkeit des Raumes völlig eingeht; die andere, wo das Reale die trennende Bedeutung des Raumes überwindet und in jedem Theile seiner Raumexistenz mit gleicher und ganzer Wirkung gegenwärtig ist." S. 184. „Wir nennen jene die mechanische, diese die dynamische Raumerfüllung." S. 186.

7. Scheinbare realistische Opposition Fichte's gegen Lotze.

Fichte fällt demnach stets, und an allen Punkten seines Systems auf übereinstimmende Weise, aus seinem dynamisch idealistischen Monismus in einen dynamisch idealistischen Dualis-

mus. Und weder durch spekulative Nothwendigkeit, noch durch induktive Begründung ist dieser Fortgang bedingt; sondern ein unwillkürliches Aufnehmen des Erfahrungsthatbestandes bringt Fichte in den unvermittelten Widerspruch seiner theoretischen Principien. Ein Standpunkt hebt den andern auf; und der Dualismus hat seinen Grund in dem Zwiespalt der unvermittelt neben einander stehenden empirischen und spekulativen Weltanschauung. Fichte hat demnach den Materialismus nicht überwunden, sondern fällt, wie wir §. 4 bei Czolbe gesehen haben, in den gleichen Dualismus von Stoff und Kraft, welchen er in seinem monistisch dynamischen Idealismus umgangen zu haben glaubt.

Dennoch giebt ihm diese Anschauungsweise vor dem mechanischen Atomismus Lotze's dadurch einen scheinbaren Vorzug, daß er die Materialität als durch Seelenthätigkeit gesetzt annimmt. Allein Lotze ist dieser Ansicht nicht verschlossen, da er das eigentliche Wesen der Atome uns unbekannt sein läßt; ja er geht sogar über Fichte hinaus, indem er auch selbst diese übersinnlichen Wesen über beide Gegensätze hinüberhebt und sie in den mechanischen Causalnexus einrückt.

Fichte's Absolutismus der Individualität der Realen hebt sich nicht nur dadurch auf, daß diese dynamisch-Realen den mechanisch materialistischen Weltlauf produciren, §. 6, sondern auch dadurch, daß Thätigkeit und Entwickelung derselben durch die Einwirkungen und Gesetze eben dieses mechanisch materialistischen Weltlaufes wieder bedingt sein sollen. „Die Seele ist individuelles, beharrliches, vorstellendes Reale, in ursprünglicher Wechselbeziehung mit andern Realen," sagt Fichte S. 118; und in der angeführten Stelle S. 200 heißt es, daß die letztere nach einem über die einzelnen Realen hinausliegenden Weltgesetze geregelt sei.

Durch den Namen Idealen war gewissermaßen die Wirksamkeit dieses allgemeinen Weltgesetzes in dem einzelnen Realen

bezeichnet. Durch die mechanisch physikalische Weltanschauung wird dasselbe aber der That nach auf seine Bedingtheit im letzten Urgründe zurückgeführt, und diese muß induktiv erschlossen werden. Die eigenthümliche Anschauung Lotze's von der Kraft befestigt diese metaphysische Anschauung, und seine bedeutungsvolle Erklärung derselben verspricht wichtige Aufschlüsse über ihr uns noch so dunkles Wesen zu erzielen, und eine Aussöhnung der entgegengesetzten Auffassungen des Materialismus und des Idealismus anzubahnen.

Lotze betrachtet nämlich die Aufstellung der Kräfte nur als „Abkürzung des Ausdrucks" für eine Wechselwirkung zwischen den Atomen. „Auch selbst wenn die zukünftige Fähigkeit zu einem gewissen Erfolge als schon vorhandene Kraft in die Atome hineinverlegt werde, so sei auch dies nichts als eine Abbreviatur des Sprachgebrauches." (Streitschrift S. 37.) Und wenn Fichte gegen die mechanische Atomentheorie kämpfe, weil sie starre Massen und abstrakte Molekularkräfte annehme; so „liege dessen Unrecht gegen die Physik eben darin, daß er die außerordentliche Behutsamkeit dieses Formelspieles verkenne, das überall sich wohl hüte, eine Präjudiz über die wahre Natur des Realen zu fällen, wo dessen formales wirkliches Verhalten zur erklärenden Verknüpfung der Erscheinungen hinreiche." (S. 38.) Wenn jemand in den Atomen durchaus nur das Starre, Leblose und Todte sehen zu dürfen glaube, so verwechsele er den Ausdruck dessen, was man in der Physik allein brauche, mit dem, was man in ihr noch über den Bedarf hinaus zugestehen könne." S. 39. Ebenso sei „die Bewegung (der actus purus) nur die einzige Seite des Verhaltens der Aetherlichen, durch welche sie im Context unserer Erfahrung uns bemerkbar werden." (S. 44.) In dem Innern der Atome nimmt er dagegen ein Leben an, welches geeignet ist, die Grundlage des allgemeinen Lebens zu werden.

Diese Auffassung der Kraft aber, welche Lotze mit Fechner theilt, erhebt über die Einseitigkeit des Materialismus und seines Principes einer Identität von Stoff und Kraft; weil sie die Kraft nicht als Produkt eines bestimmten Stoffes, sondern als Produkt einer bestimmten Constellation und Wechselwirkung desselben mit dem allgemeinen Causalnexus, der absoluten Substanz, betrachtet. Ebenso führt sie über die Einseitigkeit des Idealismus und seines Principes einer Abstraktheit oder Idealität der Kraft hinüber; indem sie diese Idealität nicht als Produkt einer dem Stoffe immanenten idealen Kraft, sondern nur als eine ideale Erscheinung des Wechselverhältnisses eines bestimmten Realen im allgemeinen Causalnexus oder in der absoluten Substanz ansieht. Diese Ansicht zerbricht daher den materiellen und ideellen Absolutismus in dem Begriffe der Kraft, welcher diese bald materiell, bald nur ideell an ein bestimmtes Reales gebunden sein läßt; sie bringt dieselbe aus ihrem Absolutismus in eine Bedingtheit von dem allein Absoluten zurück. Daher vereinigt diese Ansicht Lotze's zugleich die Errungenschaften beider Gegensätze. Wenn man den Begriff Kraft nur als eine Abbreviatur für eine, in ihrer wahren Bedeutung unerkannte, Erscheinung betrachtet; alsdann kann man wohl mit dem Materialismus sagen, daß ihr ein reales Substrat zu Grunde liegt, und mit dem Idealismus, daß sie nur der ideale Ausdruck eines übersinnlichen, unerkannten Verhältnisses, ist.

8. Innerer idealistischer Widerspruch, in welchen sich Lotze scheinbar mit sich selbst verwickelt.

Nun kommen wir schließlich noch auf den Gegensatz Lotze's zu der mechanisch physikalischen Atomentheorie Fechner's. In seiner Kritik derselben in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1855 S. 1001—1112 macht er die Kantische Hypothese gegen denselben geltend, wie auch Schlömilch u. A., und legt den entge-

gengesetzten Kräften, wie auch Fichte, nur ein reales Substrat unter, an das er die Erscheinungen der Anziehung und Abstoßung gebunden sein läßt. An Fechner's Versuch, die verschiedenen Qualitäten als Combinationen „eines einfachsten, überall gleichartigen Stoffes" anzusehen, vermißt Lotze, wie bei der antiken Hypothese, „einen hinreichenden Grund für die absolute Festigkeit, mit welcher die Atome bei jeder denkbaren Wechselwirkung doch ihre innere Constitution behalten sollen. Und er glaubt nicht, daß diese Frage sich ohne die Annahme qualitativ verschiedener Elemente lösen lasse." (S. 1093.) Auch in seinem Mikrokosmus S. 86 u. s. w. spricht Lotze seine Meinung dahin aus, daß kein höherer Gesichtspunkt eine Gleichheit der Atome verlange; denn nicht darin bestehe die Einheit des Weltganzen, daß alle seine ursprünglichen Bestandtheile deutlich seien, sondern nur darin, daß die verschiedenen in den Sinn eines zusammenfassenden Planes sich fügen."

Da Fechner eine Erwiderung der Ausstellungen Lotze's an seiner atomistischen Hypothese in Aussicht gestellt hat, so werden wir bei diesem interessanten Gegenstande nicht vorgreifen, sondern wünschen nur, daß Fechner gerade diesen Punkt ganz besonders hervorhebe, und daß er seine Auseinandersetzungen mit den Philosophen, bei welchen er seine Atomentheorie doch einzuführen wünscht, mit Hoffnung auf mehr Erfolg beginnen möge, als er in seinen begonnenen Auseinandersetzungen in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd. XXX an den Tag legt. —

Aber auch Lotze gegenüber können wir diese Frage hier fallen lassen, da er die einfachen Qualitäten, wie mir scheint, nicht von absoluter Bedeutung sein läßt; sondern ihnen nur relative Nothwendigkeit und Wirklichkeit zuschreibt, indem er Fichte gegenüber ausdrücklich ausspricht, daß die Physik solcher Annahmen nicht bedürfe. Entweder heben sich die beiden Ansichten

auf, oder sie schließen einander nicht aus, wenn man sie in der eben gegebenen Auffassung nimmt. Entweder ist ein wirklicher, oder nur ein scheinbarer Widerspruch vorhanden, und wir ziehen die letztere Erklärung vor. Zudem scheint sie durch einen beachtenswerthen Umstand wahrscheinlicher gemacht zu werden.

Fichte nämlich legt am Ende seiner Darstellung und Widerlegung der übrigen Atomentheorien (Anthrop. S. 255 u. 256) ein ganz besonderes Gewicht auf seine Uebereinstimmung mit der qualitativen Atomenlehre Lotze's, gegenüber den Hypothesen der Spekulation und der Physik, Chemie u. s. w. Lotze dagegen schweigt über die von Fichte so sehr hervorgehobene Uebereinstimmung, während er doch sonst sorgfältig die Berührungspunkte mit den Ansichten Fichte's aufsucht und ausspricht; er beruft sich vorzüglich auf andere Punkte, auf den erkenntnißtheoretischen, nominalistischen Standpunkt, und auf die Ansicht, daß jede Erscheinung an ein ihr zu Grunde liegendes reales Substrat gebunden sei. Während Lotze dagegen in seiner Kritik der Fechner'schen Atomenlehre auf seine Differenz von letzterem gerade in diesem Punkte ganz besonders hingewiesen hat, findet er nun, Fichte habe dem daselbst Geäußerten zu viel Gewicht beigelegt. Fichte gegenüber weist er mehr auf seine Uebereinstimmung mit der mechanisch physikalischen Atomentheorie Fechner's hin, ohne daß man beide freilich für ganz gleich halten darf.

In dem wichtigsten Begriffe, in dem der Kraft, und dem Gebundensein ihrer Wirkungen an die Gesetze des allgemeinen Naturlaufs, stimmen Beide überein. Und dieser Ansicht nähern sich auch Materialismus und Idealismus: der Idealismus, indem er die Erscheinungen zwar von dem inneren Geschehen eines Realen abhängig macht, dieses Geschehen aber wieder von einer Einwirkung der andern Realen hervorrufen und von dem über sie hinausliegenden Naturgesetze abhängig sein läßt; der Materialismus, indem er die Erscheinungen zwar an ihr reales Substrat,

den Stoff, bindet, deſſen Wirkſamkeit aber nur in einer Wechſelwirkung mit dem übrigen Naturlaufe betrachtet. Die Philoſophie wendet alſo nach zwei entgegengeſetzten Richtungen ihre Aufmerkſamkeit, und ſucht zwei überſinnliche Faktoren bei den Erſcheinungen mit in Rechnung zu ziehen, welche unſere Auffaſſungen von dem wirklichen Verhalt der Dinge mitbedingen. Sie achtet auf den begreifenden Geiſt, der ſeine Geſetze mit in alle begriffliche Auffaſſung hineinbringt; ſie läßt auch die Mitwirkung des letzten Urgrundes alles Seins und aller Kraft nicht aus den Augen; ſie reizt ſomit zu einer immer mehr von ſubjektiven Vorurtheilen und pſychologiſchen Zufälligkeiten ſich reinigenden, unbefangenen Forſchung, und zu einer immer größeren Vertiefung in den objectiven allgemeinen Cauſalnexus.

Man könnte entgegnen, daß wir gerade den letzten Punkt in Bezug auf die Atome hier unberückſichtigt gelaſſen haben. Dies iſt wahr. Es ließe ſich gar Manches über die Nothwendigkeit einer Metaphyſik der Atome ſagen; das Verhältniß derſelben zu der abſoluten Subſtanz könnte und müßte eigentlich weiter verfolgt werden. Allein Fichte berückſichtigt dieſes Problem in ſeiner Anthropologie nicht weiter, und Lotze, obgleich er daſſelbe in ſeine Kritik Fechner's hineinzieht, meint, dieſe Unterſuchung ſei für die Betrachtung der empiriſchen Probleme von geringerer Wichtigkeit. Dazu ſpricht er ſehr beſtimmt aus, daß er ſeinem Syſteme noch nicht den letzten metaphyſiſchen Abſchluß gegeben habe. Wir laſſen daher dieſe Frage liegen, und machen nochmals auf das Gemeinſame aufmerkſam, was ſich in den verſchiedenen Weltanſchauungen auf gleiche Weiſe geltend macht.

Wir ſehen die Natur nicht nur in eine zuſammenhangloſe Maſſe von Atomen zerſplittert, ſondern dieſe auch zu beſtimmten Verbindungen vereint. Wie aber alle Theile in einem endlichen Organismus durch einen gemeinſamen Plan nicht nur zu einer formellen Einheit verbunden ſind, ſondern ſich auch zu einer Einheit der

Empfindung und Bewegung ihres gemeinsamen Lebens centralisiren; so dachte auch schon die frühste Spekulation die absolute Substanz nicht nur als eine aus unendlichen Theilen zusammengesetzte Masse, sondern ließ dieselbe auch sich zu einer letzten Lebens-All-Einheit zusammenschließen.

Da die verschiedensten Anschauungen über diese letzte, Alles zusammenhaltende, Alles aus und in sich gestaltende Kraft aber jedesmal nur als bewußte Uebertragungen von der Auffassung der uns zugänglichen Lebenseinheiten zu betrachten sind; so wenden wir uns, den Weg der induktiven Forschung einschlagend, diesen uns näher liegenden Problemen zu, und ganz besonders der Betrachtung unserer eigenen Lebenseinheit, die uns als Thatsache äußerer und innerer Erfahrung vorliegt. Vor dieser Thatsache haben sich die Hypothesen über die Atome und ihre Kräfte zu rechtfertigen; durch diese Thatsache nur können wir in induktiver Forschung zu einer begründeten metaphysischen Spekulation über die letzte ewige Lebens-All-Einheit gelangen.

B. Mechanismus und Leben.

Wenn schon in dem vorigen Kapitel der Gegensatz zwischen mechanischen Atomen und dynamisch in denselben wirkenden Molekularkräften als Problem einer eingehenden Forschung offenbar wurde; so tritt uns derselbe noch auffallender in der uns näher liegenden, empirisch wahrnehmbaren Natur entgegen und kehrt unter den Gegensätzen von mechanisch physikalischen und dynamisch chemischen Bewegungsvorgängen, von s. g. leblosem Stoff und lebendiger Kraft, von unorganischen und organischen Gebilden, immer wieder.

Wir treten von dem Boden metaphysischer Spekulation auf den empirischer Forschung, ohne daß uns jedoch ein nothwendiger Uebergang von der abstrakten Atomentheorie zu einer konkreten

Prüfung der Hauptgegensätze der sichtbaren Schöpfung gegeben wäre. Und doch sollen sich hier dieselben metaphysischen Fragen wiederholen und nur in modificirter Weise als empirische Probleme auftreten. Wir können daher unsere Betrachtung unter den gleichen Gesichtspunkten fortsetzen, wobei sich die Haltbarkeit der früheren theoretischen Betrachtungen praktisch bewahrheiten, die metaphysischen Hypothesen über die Atome einer Prüfung an der Erfahrung unterwerfen müssen.

Wir haben unsern Blick von dem letzten Urgrunde und seiner Auflösung in eine atomistisch unterschiedene Masse zu den uns auf unserer Erde sich offenbarenden Erscheinungen derselben hinzuwenden. Und hier treten uns sogleich die großen, Alles umfassenden Gegensätze von Mechanismus und Leben entgegen. Während uns, — wenn wir nämlich der Entwickelung und dem Wesen des allgemeinen letzten Urgrundes, der allgemeinen Substanz, folgen wollten und könnten, — eine wahrhaft metaphysische Betrachtung die Aufgabe stellen würde, die Erscheinungen des mechanischen Gesetzen folgenden Naturlaufes aus dem ewigen Leben des Absoluten zu erklären; müssen wir uns doch gestehen, daß wir in unserer wissenschaftlichen Betrachtungsweise gerade den entgegengesetzten Weg einzuschlagen pflegen; daß wir die Lebenserscheinungen aus den an dem mechanischen Naturlauf erkannten Gesetzen zu erklären und zusammenzufügen suchen.

Dieser Weg ist in der Art und Weise unserer heutigen empirischen Forschung allerdings begründet, und wir können uns demselben nicht entziehen: allein wir dürfen die aristotelische Mahnung dabei nie vergessen, das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* für das *τῇ φύσει πότερον* zu halten. Wir müssen beständig eingedenk sein, daß unsere a posteriori vorwärtsschreitende induktive analytische Forschung zu dem fortschreitet, was a priori die Ursache des Erkannten war. Wir dürfen nie aus den Augen lassen, daß wir meistens von unbegriffenen Prämissen

ausgehen, welche doch nachher der Grund der Erkenntniſſe werden.

1. Gemeinſame Anſicht über das Verhältniß von Mechanismus und Leben.

Es drängt ſich uns wiederum zuerſt das Gemeinſame unter den entgegengeſetzten Weltanſchauungen auf. Wir bemerken auch hier, daß alle auf gleiche Weiſe nach einer metaphyſiſchen, realiſtiſch moniſtiſchen Hypotheſe hingetrieben, d. h. daß Alle von dem gleichen Beſtreben geleitet werden, die Gegenſätze der mechaniſch phyſikaliſchen und der chemiſch lebendigen Naturerſcheinungen in einer höheren Einheit aufzulöſen. Alle laſſen ſich von dem gemeinſamen Bedürfniſſe nach logiſcher Uebereinſtimmung der Begriffe und nach metaphyſiſcher Verbindung der realen Subſtanzen in einem allgemeinen Cauſalnexus leiten.

Die mechaniſche Weltanſchauung der Naturwiſſenſchaft ſucht auch die Geſetze des Lebens aus einer Zuſammenſetzung mechaniſch wirkender Stoffe oder Kräfte zu erklären. Die dynamiſche Weltanſchauung der Spekulation dagegen iſt bemüht, ihre idealen Principien auch denjenigen Erſcheinungen der Natur unterzulegen, welche ſie den Geſetzen der Mechanik folgen ſieht.

Dennoch kommen bei dieſem theoretiſchen Bedürfniſſe nach Einheit des Erklärungsprincipes beide entgegengeſetzte Weltanſchauungen nicht über einen empiriſchen Dualismus hinaus, ſo ſehr ſie auf die verſchiedenſte Weiſe darnach ringen, denſelben zu überwinden. Die Erfahrung zwingt, dieſen nicht zu leugnenden Gegenſatz ſcharf zu beſtimmen und auszubilden; die Theorie zwingt ſowohl die Philoſophie, als auch die Naturwiſſenſchaft, beſtändig über denſelben hinauszugehen, ihn principiell zu negiren, und zu einer einheitlichen Erklärungsweiſe fortzuſchreiten.

Bei der Verſchiedenheit der einzelnen Erklärungsverſuche machen ſich aber wiederum die empiriſchen Gegenſätze geltend;

der Materialismus und der Idealismus treten mit ihren widersprechenden Ansichten hervor und bekämpfen sich auch bei diesen Problemen.

2. Gemeinsame erkenntnißtheoretische Opposition gegen den Materialismus.

Der Materialismus besteht keineswegs allein darin, das Dasein einer abstrakten Lebenskraft, einer lebensbildenden Idee, zu leugnen. Diese Ansicht theilt er mit allen wahrhaft realistischen Systemen, welche ebenfalls jene Grundprincipien des Idealismus aufgegeben haben. — Der Materialismus sucht nicht etwa nur die Erscheinungen des Mechanismus und des Lebens, der unorganischen und der organischen Natur, auf gemeinsame Gesetze zurückzuführen; sondern er glaubt die Gesetze der organischen aus denen der unorganischen Natur construiren, die Erscheinungen des Lebens durch die Begriffe der Physik erklären zu müssen. Nach dem gegenwärtigen Stande unserer empirischen Wissenschaften ist dies nicht möglich.

Wenn dagegen Lotze den Begriff der Lebenskraft auch zu negiren sucht, so erklärt er ausdrücklich die physikalischen Begriffe für die Erklärung des Lebens als unzureichend. „Gewiß, sagt er in seiner „allgemeinen Physiologie des körperlichen Lebens" S. 62, indem wir verlangten, daß das Leben mit allen übrigen Naturerscheinungen einem und demselben Reiche allgemeiner Gesetze des Wirkens untergeordnet werde, war damit noch nicht ausgesprochen, daß dieses Reich von Gesetzen bekannt sei, am wenigsten, daß es nur in denselben Regeln bestehe, deren sich die Physik bei Betrachtung des Unlebendigen bedient." Die Physik und die mechanischen Principien hält er einer weitern Aufklärung für bedürftig. Sie zeichnen ihm erst skizzenhaft die äußersten Umrisse des Lebens. Dann aber, wenn dies scheinbar einfache und geistreiche Fundament zum weitern Aufbau benutzt

werden soll, zeigt sich zu spät, daß diesem Schattenrisse der äußersten Form die Kraft mangelt, den übrigen Inhalt in sich hinein zu erzeugen. (a. a. O. S. 47.) Lotze's mechanische Weltanschauung besteht nur darin, daß er nicht mehr von abstrakten Kräften sprechen mag, welche in der Natur allgemein verbreitet, den Stoffen äußerlich angethan sind; daß er vielmehr die Wirkungen jeder Ursache unmittelbar aus ihrer Natur und den gegebenen Bedingungen abzuleiten sucht. (S. 65.)

Der Irrthum des Materialismus besteht dagegen in einer Amphibolie der Reflexionsbegriffe der unmittelbaren Erfahrung von einer in der Erfahrung wahrgenommenen Erscheinung auf die über sie hinausliegenden, unbekannten Bedingungen. Diese Anschauungsweise verstößt also ebenso, wie der idealistische Dogmatismus, gegen das Princip der induktiven Forschung; sie übersieht ganz und gar den Unterschied unserer Begriffe, und deren erkenntnißtheoretischer Bedingtheit, von den in ihnen angeschauten Seiten der Gegenstände, und deren metaphysischer Bedingtheit. Erkenntnißtheoretisch sanktionirt wird diese Einseitigkeit des Materialismus, in dem Grundprincipe des Sensualismus, welches alles Uebersinnliche in dem Erklärungsprincipe ausschließen und Alles anschaulich definiren will. Sie hebt sich jedoch im Fortgang durch den innern Widerspruch auf, daß die Erkenntniß das Wesen der Gegenstände an sich erfassen soll, und dabei dennoch an eine beschränkte sinnliche Wahrnehmung des Gegenstandes gebunden ist. „Des Wesens einer Erscheinung und ihrer Stellung in der Harmonie der Welt werden wir uns durch Bestimmung des Inhaltes und Umfanges ihres Begriffes; der unbekannten Ursache und des unbekannten Zweckes jener Erscheinung werden wir uns durch Schlüsse bewußt," sagt Czolbe in seinem Entwurf des Sensualismus S. 191. Gerade diese Schlüsse haben aber keinen andern Zweck, als das über die Sinne Hinausliegende zu erschließen; man kann also bei ihnen sich nicht auf das „anschau-

liche Denken" beſchränken und alles Ueberſinnliche ausſchließen wollen, wie es Czolbe verſucht; ſondern man kann höchſtens das Verlangen ſtellen, bei den Schlüſſen von induktiv erkannten Prämiſſen auszugehen.

Demgemäß nimmt Lotze auch bei „der mechaniſtiſchen Erklärung der Erſcheinungen ſtets das Zuſammentreffen zweier Gedankenreihen an, (a. a. O. S. 44.) deren eine von der empiriſchen Beobachtung ausgeht, während die andere ihr zur Auswahl und Benutzung eine Reihe allgemeiner Wahrheiten und Geſetze entgegenbringt." Die Zweite hat freilich vorerſt nur hypothetiſche Geltung, und Wahrheit nur inſofern ſie die unmittelbar wahrnehmbaren Erſcheinungen zu erklären vermag. Sie ſucht dies durch Erſchließen der ihnen zu Grunde liegenden unbekannten Urſachen zu thun.

Die eigentlich weſentliche Frage für unſere gegenwärtigen Probleme iſt demnach eigentlich die: Iſt das Leben als die unbekannte Urſache der mechaniſchen Erſcheinungen anzuſehen, zu welcher Anſicht die Philoſophie gemeinſam hinneigt; oder ſind die mechaniſchen Erſcheinungen in unbekannten Verbindungen als die Urſachen auch des Lebens zu betrachten, zu welcher Erklärungsweiſe die Empirie meiſtens greift? Im erſten Fall ſehen wir nur einzelne Lebenserſcheinungen eines uns in ſeinem wahren Weſen durchaus verhüllten, ewigen Lebenshintergrundes; im zweiten Falle erhebt ſich ein leben- und geiſtloſer Mechanismus, auf eine uns ebenfalls ganz unbegreifliche Weiſe zu den Lebensäußerungen, welche wir in der uns umgebenden Natur wahrnehmen. Letzteres iſt die eigentliche ſtreng materialiſtiſche Theorie; Erſteres die ſich von dieſer weſentlich unterſcheidende realiſtiſche. Dieſe beruht eben auf dem Bewußtſein der phänomenalen Bedeutung unſerer Erkenntniß.

3. Gemeinsame metaphysische Opposition gegen den Materialismus.

Da aber bei unserer Erkenntniß noch ein unerkannter Rest zurückbleibt, und wir häufig nur die Erscheinungen gewisser Wirkungen sehen, ohne die Ursachen derselben zu kennen; so ist es dem wissenschaftlichen Bedürfniß ganz entsprechend, diesen unbekannten Rest einstweilen mit einem Namen zu belegen, welcher die Summe der Erscheinungen bezeichnet, und auf die verborgene Ursache hindeutet. Solcher Abkürzungen des Sprachgebrauches, wie sie Lotze sehr bezeichnend nennt, finden sich viele; zu ihnen gehört auch der so viel besprochene Begriff der Lebenskraft. In ihm bildete die Sprache einen symbolischen Hinweis auf die Verschiedenheit der unorganischen und der organischen Natur, und trennte durch diesen Namen die mechanisch physikalischen von den chemisch physiologischen Erscheinungen.

Die frühere Wissenschaft verstand unter der Lebenskraft eine besondere abstrakte Kraft, durch deren Hinzutritt die unorganischen Stoffe sich in lebensfähige Substanz umbildeten. Wenn Lotze auch die Lebenskraft nicht mehr als ideelle einfache Wesenheit, sondern als eine unbekannte Composition der allgemeinen Naturkräfte betrachtet, so stimmt er doch mit den Systemen der idealistischen Philosophie gegen den Materialismus darin überein, daß er über die Gesetze der s. g. leblosen Natur hinausgehen zu müssen meint, um die Erscheinungen des Lebens zu erklären. Der Materialismus dagegen glaubt die Erscheinungen der Lebenskraft aus den Kräften der unorganischen Chemie erklären zu können.

Jedoch schon hier versetzt sich der Materialismus in Widerspruch mit der induktiven Forschung, wie denn Liebig ausdrücklich erklärt hat, daß nur Männer, welche nicht tiefer mit der Wirksamkeit der unorganischen Kräfte bekannt seien, aus diesen auch die or-

ganiſchen Funktionen ausreichend würden erklären wollen. Im Organismus, ſagt er, wirken die chemiſchen Kräfte unter einer nicht chemiſchen Urſache. Gegen dieſe in der allgemeinen Zeitung vom 24. und 25. Januar 1856 wiedergegebenen Vorträge polemiſirt L. Büchner in der Vorrede zur vierten Auflage von „Kraft und Stoff" vergeblich, und zeigt nur, daß er den weſentlichſten Punkt ganz und gar überſieht. Er glaubt in dieſer, wie er meint, abgemachten Frage Liebig ſchon widerlegt zu haben, wenn er ihn daran erinnert, daß es ja auch eine organiſche „Chemie" gebe, wodurch angezeigt werde, daß man die organiſchen Vorgänge ebenfalls für chemiſch anſehe. Büchner bedenkt dabei nicht, daß Liebig mit dem, was er „nichtchemiſche Urſache" nennt, nur auf die Wirkſamkeit von Kräften hinweiſen will, welche der Chemie und ihren Mitteln der Forſchung noch nicht bekannt ſind, und welche dennoch als diejenigen Faktoren betrachtet werden müſſen, die aus den unorganiſchen Verbindungen die höheren organiſchen zu bilden im Stande ſind.

Dies muß Büchner ſpäter auch ſelbſt zugeſtehen, indem er findet, „daß viele Proceſſe innerhalb des Organismus in einer andern Richtung vor ſich gehen, als außerhalb derſelben." Allein er geht auf den Grund dieſer auffallenden Thatſache nicht näher ein. Ja er citirt ſogar den Aufſatz Virchow's über den „alten und neuen Vitalismus," in welchem dieſer den Ausdruck der Lebenskraft geradezu wieder verlangt, für Bezeichnung „einer den Elementarſtoffen nicht inhärenten, ſondern mitgetheilten Bewegsrichtung."

In dieſer Beziehung behält es daher ſeine volle Bedeutung, wenn Liebig in ſeinen chemiſchen Briefen ſagt: „In der Bildung der Pflanzen- und Thiergebilde tritt die Lebenskraft den andern Kräften, der Cohäſionskraft, der Wärme, der elektriſchen Kraft, welche das Zuſammentreten der Atome zu Verbindungen höherer Ordnungen außerhalb des Organismus unmöglich machen, als

Widerſtand entgegen, ſie vernichtet ihren ſtörenden Einfluß auf die Aeußerung der chemiſchen Kraft, ſie vermittelt ihr Entſtehen, ganz ähnlich, wie die Wärme die Erzeugung unorganiſcher Verbindungen befördert, begünſtigt, und überhaupt möglich macht, indem ſie die Widerſtände anderer Kräfte hinwegräumt oder kleiner macht."

4. Idealiſtiſcher innerer Widerſpruch, in welchen ſich der Materialismus verwickelt.

So hebt man den Begriff der Lebenskraft auf und ſieht ſich gezwungen, denſelben wieder zurückzunehmen. Nur der Materialismus verwirft dieſen Begriff ganz, weil er das Leben als ein Produkt der wahrnehmbaren Stoffe und der bekannten Eigenſchaften derſelben betrachtet. Blieb ſchon die Natur und Wirkſamkeit der Imponderabilien in der materialiſtiſchen Anſchauung von dem chemiſchen Proceſſe unbeachtet, ſo iſt dies bei den Erſcheinungen des Lebens noch viel mehr der Fall. Wir ſehen auch hier, daß wir vor Problemen ſtehen, welche von der Empirie ſelbſt erſt einer weitern Aufklärung bedürfen, ehe man beſtimmte Aufſchlüſſe über philoſophiſche Fragen von denſelben erwarten kann.

Wie vor dem Abſoluten oder der All-Einheit, ſo bleiben wir auch vor den endlichen Lebenseinheiten ſtehen; wir ſehen auch hier atome Beſtandtheile, ohne ihren Werth in dem Ganzen zu erkennen; wir nehmen ferner Erſcheinungen des organiſchen Lebens im Ganzen wahr, ohne den eigentlichen innern Zuſammenhang zu begreifen.

Ludwig betrachtet es als Aufgabe der Phyſiologie, zu ermitteln, welche Funktionen jedes der mehr oder weniger complicirten Atome im thieriſchen Körper übernehme. Allein er fügt ſogleich hinzu: (Lehrbuch der Phyſiologie des Menſchen S. 16.) „Die Löſung der Aufgabe iſt von der Wiſſenſchaft noch nicht

erreicht, denn wir kennen noch nicht einmal alle complexe Atome, welche die gewichtigen Massen des thierischen Körpers ausmachen, wie wir daraus schließen, daß ihre Zahl durch die Entdeckungen der Chemiker sich jährlich mehrt; unter den durch ihre Eigenschaften als specifische Atomcomplexe festgestellten, giebt es ferner eine nicht unbeträchtliche Zahl, deren empirische Formel (das Atomgewicht) noch unbekannt ist; die Atomlagerung derer, von denen die empirische Formel bekannt ist, liegt endlich meist ganz im Dunkeln. — Die latente Wärme der Verbindungen ist noch gar nicht bestimmt, und zur Aufhellung der wichtigsten Verwandtschaftäußerungen ist noch wenig geschehen."

Aus den bekannten Stoffen sucht die Wissenschaft das Leben zu erklären: die realistische, indem sie dieselben in ihrer Bedeutung für den ganzen Lebensproceß, wie in ihrer Bedingtheit in diesem letzteren, induktiv zu erkennen sucht; die materialistische, indem sie idealistisch aus denselben sogleich den Lebensproceß begreifen zu müssen meint. Der Materialismus geht sogar so weit, die organische Chemie ganz in der unorganischen auflösen zu wollen. Dies ist auch die eigentliche Consequenz einer wirklich durchgeführten Verwerfung der Lebenskraft, deren Einfluß Liebig, weil er denselben wahrnahm, bestehen ließ und berücksichtigte, ohne ihn aber in seine Erklärungen aufnehmen zu können. A Comte dagegen glaubt in seinem cours de philosophie positive Bd. III. S. 227 hinlänglich bewiesen zu haben la haute nécessité, pour le perfectionnement général de la science chimique, de la concevoir désormais comme un tout homogène, en faisant disparaître la division cholastique, radicalement vicieuse, de la chimie en inorganique et organique." Aber nachdem er die scholastische Eintheilung in organische und unorganische Chemie aufgehoben hat, stellt er die organische als physiologische Chemie wieder her.

Czolbe glaubt, die organischen Bildungen in der Chemie

auf eine andere, aber ebenfalls rein mechanische Weise aus den unorganischen erklären zu können. Sein Vorurtheil, Alles anschaulich erklären und mit Ausschließung alles Uebersinnlichen begreifen zu müssen, führt ihn auch hier irre und zu dem Glauben, den ganzen Unterschied zwischen Unorganischem und Organischem bloß auf den Einfluß einer Zellenmembran und deren mechanischer Wirksamkeit zurückführen zu können.

An dieser Zellenmembran macht er uns aber durchaus nicht begreiflich, durch welche Kräfte sie die wunderbare Eigenschaft besitzen soll, die niedern unorganischen Verbindungen zu höheren organischen zu gestalten. Wodurch giebt sie den Stoffen die Kraft, sich zu immer reicher gegliederten Combinationen, zu feineren Atomgruppen zusammenzuschließen, welche nachher wiederum die Basis eines complicirteren Organismus werden können? Es scheint, daß Ezolbe auch hier seinem Charakter treu bleibt, die begleitenden Ursachen für den ganzen Grund der Erscheinung zu betrachten. Aber er dreht sich im Kreise herum, ohne es zu bemerken. Es handelt sich nicht nur darum, die organischen Gebilde aus den unorganischen zu erklären, sondern die Membran selbst erst aus den unorganischen Stoffen zusammenzusetzen, damit dieselbe dann ihrerseits die organischen Verbindungen einleiten könne. Daher ist gar nichts gewonnen, besonders weil man aus dieser Vermittelung der Zelle den Charakter der organischen Verbindungen nicht erklären kann. Es wäre dann noch viel einfacher anzunehmen, daß sich die organischen Verbindungen unmittelbar aus den unogarnischen entwickelten und die Bildung einer Zelle zur Folge hätten. Diese Annahme wäre deßwegen noch einfacher, weil der Materialismus alsdann zugleich aus der Verlegenheit gerathen würde, die Zelle, und mit ihr das organische Leben, aus seinem unorganischen materiellen Urgrunde erklären zu müssen. Wir haben bereits bemerkt, daß sich Ezolbe auf andere Weise hilft. Er schreibt allen Organismen, und

mithin allen Bildungstypen, wie allen Zellenbildungen, ewige Dauer zu, und erklärt die jetzige Gestaltung der Welt für stabil, da er sich das Werden und eine fortschreitende Entwickelung nicht zu erklären vermag, obgleich er sie an vielen Stellen wieder anzunehmen genöthigt ist.

Wenn auch, wie Lotze in seiner Streitschrift sagt, Niemand noch die Entstehung der Keimzelle kennt; so sehen wir doch vermittelst derselben aus sogenannten unorganischen Stoffen, freilich unter Mitwirkung der übrigen Zellen des Organismus, beständig neue organische Zellenbildungen entstehen. Ueber die Einwirkungen der Wärme, der magnetischen und elektrischen Erscheinungen in dem Organismus, geht Czolbe ganz hinaus; die Frage, ob die Zelle nicht vielleicht nur ein Isolirapparat sei, umgeht er ganz; auf wessen Seite die Einleitung des organisirenden Processes sei, berührt er nicht. So wenig er die Entstehung der organischen Verbindungen zeigt, die er als ewig annimmt, und in Widerspruch damit doch aus den unorganischen herzuleiten sucht; so wenig gelingt es ihm, die rückschreitende Entwickelung erklärlich, oder, wie er sagt, anschaulich zu machen. Eigentlich müßte er aus seiner Stabilitätstheorie und aus seiner Ewigkeit aller organischen Verbindungen auch die Unvergänglichkeit und Ewigkeit aller einzelnen Gebilde, aller Individuen folgern. Allein hier giebt er nicht seinem Grundprincip, sondern der Erfahrung die Ehre und sucht diese rückschreitende Metamorphose auf eine eigenthümliche Weise mechanisch zu erklären; nämlich durch Abnutzen und Abreiben der Organismen. Allein er vergißt, uns begreiflich zu machen, warum der Organismus sich nicht vom ersten Momente, von der ersten Bildung und Entwickelung der Keimzelle an, schon abnutzt und abreibt.

5. Realistische Opposition Lotze's gegen Fichte.

Czolbe behauptet also die Ewigkeit aller Himmelskörper, der Erde und aller ihrer Organismen, „da nur Organismen den

Organismus erzeugen können." (a. a. O. S. 197.) Es ist ihm „unbegreiflich, wie Vogt, Moleschott und Andere, die für Anhänger des Sensualismus gelten, die Theorie von der generatio spontanea vertheidigen können, welche ohne die übersinnlichen typischen Kräfte oder Ideen der Organismen nicht stattfinden könne."

Dieselbe Erscheinung, welche den Idealismus zur Annahme seiner abstrakten Ideen, seiner als Entelechie energirenden Formen der Dinge gebracht hat, führt hier auch den Materialismus zu seinen Reflexionen, zur Verewigung der organischen Formen, ohne daß er deßwegen die Anschauung von denselben mit dem Idealismus theilt. Fichte vertritt hier ganz und gar den letzteren. Wenn er auch der jetzt in der Naturwissenschaft ziemlich allgemein verbreiteten Negation einer abstrakten Lebenskraft beistimmt, so thut er dies doch nur, um dieselbe Anschauung unter einem andern Namen zu restituiren. Die Seele selbst vertritt ihm ganz die Stelle der Lebenskraft; sie bedarf nur keines Mittelgliedes, sondern soll direkt den Stoff gestalten, organisiren und zugleich beseelen. Er denkt sich dieselbe ganz nach Analogie der abstrakten Idee, der als Entelechie energirenden Lebensformen, nur mit dem Unterschiede, daß er der Seele zugleich eine reale, sich selbst räumlich zeitlich setzend-erfüllende Kraft zuschreibt.

Lotze ist, gleich dem Materialismus, gegen eine solche Anschauungsweise einer abstrakten Idealität gerichtet, wie er denn in seiner „allgemeinen Physiologie des körperlichen Lebens" die Begriffe einer abstrakten oder rein idealen Kraft, Lebenskraft und bloß formalen Einheit zu widerlegen und auch diese unbekannten Erscheinungen und Einflüsse des Lebens auf durchaus realistische Weise zu erklären sucht, indem er sie aus den allgemeinen Naturkräften und Gesetzen zusammengesetzt denkt. Wir müssen von vornherein bemerken, daß Fichte Lotze'n gegenüber weniger seinen Idealismus vertheidigt, als er die Mitwirkung der Seele

bei der Bildung alles organiſchen Lebens geltend macht. Wir wollen noch nicht darauf hinweiſen, wie dadurch die Begriffe des Geiſtes, der Seele, des Lebens und der Geſtaltung überhaupt, mehr oder weniger identificirt werden; wir verſchieben dies auf die vierte Abtheilung, und verfolgen hier vorerſt nur den Nachweis der Unfähigkeit des Idealismus, durch ſein abſtraktes Princip die Erſcheinungen des Lebens zu erklären.

Lotze wirft Fichten, und zwar mit vollkommenem Rechte vor, daß dieſer das Hauptſächlichſte, was Lotze zur Widerlegung von dem Standpunkte desſelben geſagt habe, unberührt laſſe. Wir bemerken aber auch bei Lotze's Entgegnung, daß er Fichten nicht genug in ſeine Anſchauungsweiſe gefolgt iſt, und daß er dieſe nicht durch ſich ſelbſt und ihre eigenen Widerſprüche widerlegt hat. Er beſchränkt ſich meiſtentheils auf eine Rechtfertigung ſeiner eigenen Anſichten gegen die Vorwürfe Fichte's. Wir fügen das Verſäumte hinzu, und wiederholen hier vorher nochmals die vortrefflichen Widerlegungen der idealen und dynamiſchen Anſichten durch Lotze, um ein vollſtändiges Bild der Gegenſätze Beider zu geben. Alles hier Geſagte beſitzt auch gegen Fichte und deſſen Anſchauungsweiſe ſeine vollſtändige Gültigkeit, obgleich Lotze dasſelbe nicht nochmals in ſeiner Streitſchrift vorbringen wollte.

Um den Begriff einer idealen Lebenskraft, einer abſtrakten, den Geſetzen des allgemeinen Naturlaufs enthobenen Idee zu widerlegen, weiſt Lotze ganz beſonders (allg. Phyſ. S. 19 u. ff.) darauf hin, daß aus dem Verſuche, dieſelbe „mit der Forderung einer Erregbarkeit von außen oder einer Wirkungsfähigkeit nach außen zu vermitteln, Vorſtellungsweiſen entſtehen, welche nothwendig mit der gänzlichen Auflöſung des Begriffes ſelbſt endigen müſſen." Soll nämlich die Lebenskraft, oder nach Fichte die Seele, einem Reize von außen unterliegen, ſo muß dieſelbe nach Lotze nothwendig „eine Angreifbarkeit oder Verletzlichkeit für

die äußere Welt besitzen." Ebenso fordert die Möglichkeit einer „Rückwirkung des Lebendigen auf das Unlebendige, daß in ihm Kräfte wirksam seien, die denen der übrigen Natur vollkommen gleichen." Wenn daher auch die sogenannten unorganischen Stoffe für das Leben verwerthet werden, so kann dasselbe, wie Lotze behauptet, ihnen doch nichts zufügen, als was sie nach ihrer Natur zu dulden fähig sind; und sie umgekehrt können für das Leben keine Reize und keine bestimmende Bedingungen seines Benehmens sein, außer durch die gewohnten Wirkungen, die sie dieser ihrer Natur nach auszuüben vermögen. „Die Anordnung der Umstände allein ist Lotzen das, worin die Macht des Lebens beruht." (S. 105.) Und wenn die Lebenserscheinungen anders zu sein scheinen, als die der unorganischen Natur, so erklärt er dies dadurch, daß jeder Reiz zunächst auf einen Theil des Ganzen einwirkt, doch zugleich wegen der Verbindung, in der dieser mit den übrigen steht, eine Menge Processe sekundär anregt, deren Form, Richtung und Größe nicht mehr von ihm allein, sondern zugleich von der Zusammenhangsweise der Kräfte bestimmt wird, die er aus ihren vorigen Verhältnissen zu einander verschiebt." S. 97.) Die Einheit des Organismns ist ihm daher ein aus einer reichen Mannigfaltigkeit zusammengesetztes Produkt; die „Lebenskraft die Summe der einzelnen Molekularkräfte des Körpers (S. 101.), daher „kein Princip, sondern ein Problem." (S. 99.) Deßwegen widerlegt er (S. 111.) die Ansicht, daß „das Ganze nicht actu, sondern potentia früher sei als die Theile; eine Annahme, die natürlich nicht die Masse, sondern nur eine gewisse Bildungskraft des Ganzen den Theilen voranzehen lasse, und am häufigsten so gewendet werde, daß irgend in Typus, eine Idee der Gattung, als das potentiell Vorhandene, die Verwirklichung der Theile leite." Allein für Lotze ist s nur „eine im Grunde widersprechende Redeweise, daß der Organismus im Keime bereits potentiell vorhanden sei; alles

nur potentiell Vorhandene ist vielmehr nicht vorhanden, und es sind an seiner Statt nur gewisse Bedingungen wirklich gegeben, aus denen es unter Hinzutritt der Einflüsse des Naturlaufs später als nothwendiges Resultat hervorgehen muß."

6. Innere idealistische Widersprüche, in welche sich Fichte mit sich selbst verwickelt.

Während es gerade im Bestreben einer idealistischen Philosophie liegt, die Beziehung des Einzelwesens zu dem All beständig spekulativ herzustellen; kommt der Idealismus dennoch von diesem Ziele ganz ab, wenn er die Thatsache des Lebens und seiner Entwickelung aus einer prädestinirten, oder gar einer sich selbst setzenden Idee zu erklären sucht. Es entstehen so absolut atome Einzelkreise innerhalb der endlichen Individualitäten, durch welche die Wirksamkeit des All-Einen aufhört; während die Individualitäten nun die Attribute des Absoluten erhalten, causa sui zu sein. Dieser Irrthum ist der Grund aller Verabsolutirung der endlichen Individuen oder des modernen Anthropotheismus, welcher gegenwärtig in einer Krisis liegt, die mit einer vollständigen Ausstoßung der idealistischen Principien enden wird.

Diesem atomistisch absolutistischen Idealismus huldigt Fichte in seiner Anschauungsweise; er spricht denselben ganz besonders in seiner Ansicht von allem Leben aus, welches er durch einen dem materiellen chemischen Stoffwechsel vorstehenden und die mechanischen Gesetze des Naturlaufs individualisirenden Genius vollstrecken läßt. So wird nämlich die als Entelechie energirende Idee von ihm symbolisch bezeichnet. Bei diesem Begriff kommt er jedoch nicht aus einem beständigen Schwanken zwischen Verabsolutirung dieses Genius und dem spekulativen Bedürfniß nach einer Bestimmung desselben durch das Absolute heraus. Er ist einerseits von dem tief philosophischen Zuge ergriffen, seine Anthropologie in Theosophie abzuschließen. „Die Lehre des Crea-

tianismus ist ihrem Motive nach berechtigt, indem sie dagegen protestirt, daß man bei jenen Vorgängen an eine blos mechanische Nothwendigkeit, an blindwirkende Naturgesetze zu denken habe." (S. 537.) Dazu ergiebt sich ihm „ein allgemeiner abgestufter Begriff der Präexistenz, der keine willkürliche oder vereinzelte Hypothese sei, sondern so sehr das Ergebniß eines Thatsächlichen enthalte, daß durch ihn allein erst das hinter einander Hervortreten geschichtlich geschiedener organischer Bildungen in der Natur, wie in der Geschichte das Erscheinen eigenthümlicher Genien vollständig erklärbar werde." S. 541. Allein andererseits verselbständigt Fichte dennoch die Individualität, den Genius, „welcher als Causalgrund dem ganzen Entleiblichungsprocesse vorangehen müsse" (S. 530), so „sehr zu einer realen, ewigen Dauer, daß diese dem zeitlichen Beginne im Causalzusammenhange vorangehende Präexistenz eines seelenartigen Realen, eines Urtypus organischer Eigenthümlichkeit" mit dem Gesetztsein im ewigen Urgrunde fast ganz unverträglich wird, oder wenigstens als unvermittelt dasteht. Dieser Absolutismus der Individualität steigert sich bis zu der Ansicht, daß „jedes Wesen sein eigener Anfang sei und seinen Erklärungsgrund in ihm selber habe." (S. 534.)

Allein diese Ansicht hebt sich durch den doppelten Widerspruch auf: daß einmal die individualisirte Idee oder der Genius Grund im Absoluten haben soll, wodurch die absolute Selbstständigkeit und Genialität von dieser Seite aus gebrochen wird; und daß ferner die Individualität in ihrer Verleiblichung und Entwickelung von den eintretenden Umständen abhängig gemacht wird. Denn die Seelen „versichtbaren (verleiblichen) sich erst, sobald der organische Stoff sich ihnen darbietet, und das göttliche Schöpferwirken besteht nicht darin, zu dem schon vorhandenen leiblichen Medium (wie wenn dies das Urprüglichere, gleichsam Werthvollere wäre) nachträglich eine Seele hinzu-

zuſchaffen, ſondern in der abſoluten Zweckthätigkeit, welche Bedingendes und Bedingtes, Seele und Verleiblichungsmittel, durch einen höchſt vollkommenen Parallelismus dergeſtalt auf einander bezieht, daß jeder an rechter Stelle dem Andern begegnet und ſeine Darſtellung an ihm gewinnt." (S. 537.)

Wir ſehen vorerſt noch ganz davon ab, daß Fichte ſich in der letzten Aeußerung aus ſeinem dynamiſch moniſtiſchen Idealismus in den dualiſtiſchen Okkaſionalismus zwiſchen Seele und Materie verliert, welchen er an Lotze ſo energiſch zu bekämpfen bemüht iſt. Wir verfolgen für jetzt nur den Begriff des Organiſchen oder Seeliſchen, der ſich, als Idee gefaßt, in ſeinen eigenen Widerſprüchen auflöſt. Wie wir im erſten Abſchnitte ſahen, daß der Begriff eines abſtrakt Dynamiſchen ſich ſelbſt aufhob; ſo ſehen wir in dieſem Zweiten den Begriff einer abſtrakten Idee als blos formeller, ſich ſelbſt bildender Individualität ſich berichtigen. Im erſten Abſchnitt ſollte Alles auf eine Welt von dynamiſch oder qualitativ einfachen Realen zurückgeführt werden: allein dieſe qualitative Einfachheit des Dynamiſchen hob ſich auf, indem das Reale mit andern Realen in Beziehung trat, und dadurch complicirt wurde. Zugleich erzeugte ſich hierdurch eine mechaniſchen Geſetzen unterworfene Aeußerlichkeit oder Materialität, welche das Reich des Dynamiſchen zu überwältigen drohte. Im zweiten Abſchnitt ſoll auf ähnliche Weiſe die Individualität eine abſtrakte, als Entelechie energirende Idee ſein; jedes Weſen ſoll „ſein eigener Anfang ſein und ſeinen Erklärungsgrund in ihm ſelber haben." Und dennoch hat es ſeinen Anfang und Erklärungsgrund ebenſo nur im Abſoluten, und ſein Weſen wird durch die ſich verändernden Umſtände verändert und entwickelt; die Selbſtſtändigkeit der Idee wird von dem Abſoluten und der zwingenden Macht der Umſtände durchdrungen und überwältigt, und kann nur durch dieſe ihre eigene Exiſtenz behaupten. Zugleich löſt ſich in dem ideal realen Weſen der Seele, wie dort

von dem Dynamiſchen das Mechaniſche, ſo hier von dem rein Ideellen oder Seeliſchen das Reale, ja ſogar das Materiale ab; es entſteht aus dem rein Idealen ohne innere Nothwendigkeit, und nur um der zudringlichen Anforderung induktiver Erfahrung zu genügen. Die mechaniſchen Geſetzen gehorchende Leiblichkeit wird nicht aus dem Ideal-Realen erzeugt, ſondern es tritt zu dem rein Idealen ein ſchroff materieller Stoff von außen hinzu, und Fichte geräth hier wie dort aus ſeinem dynamiſch moniſtiſchen Idealismus in einen Dualismus; denn das mechaniſchen Geſetzen gehorchende Materielle oder Leibliche, wird einem, über die Geſetze von Raum, Zeit und Cauſalität hinausliegenden, dieſe jedoch producirenden, Ideellen oder Seeliſchen, was Fichte meiſt Reales nennt, entgegengeſetzt.

Zu dieſem Dualismus, den Lotze ganz offen bekennt, wird Fichte nur durch die unmittelbare Wahrnehmung gezwungen, welche unvermittelt neben ſeiner ſpekulativ realiſtiſch moniſtiſchen Anſchauung ſteht; und nur als Widerſpruch macht ſich derſelbe bei ihm geltend. Unverkennbar aber ſpricht er denſelben z. B. S. 541 aus: „Das ganze Univerſum des unorganiſchen Stoffes iſt nur der Schauplatz ſich verleiblichender Seelen; aber eben darum ſind dieſe das ſchlechthin ihm Jenſeitige, Vorausgegebene.“

7. Scheinbar realiſtiſche Oppoſition Fichte's gegen Lotze.

Fichte's Syſtem bleibt ſo in unvereinten Gegenſätzen befangen, die wir auch in ſeiner Ontologie wieder finden. Er wird von einem mächtigen Zug getrieben, Alles in eine einheitliche Welt des Geiſtigen aufzulöſen, welche ihm das allein Reale iſt: und dennoch kann er die wirkliche Welt dieſer einheitlichen Anſchauung nirgend einverleiben und fällt daher immer wieder in jenen Dualismus, welchen er in ſeinem idealen Realismus vermieden, oder vielmehr überwunden zu haben glaubt.

Schlagen wir z. B. Fichte's Ontologie (Grundriß zum System der Philosophie, Bd. II S. 281 u. f.) auf, wo er §. 172 den Uebergang zur Wirklichkeit behandelt; so tritt uns auch hier ein gleiches Schwanken, ein ähnliches unvermitteltes Nebeneinanderstellen der Gegensätze entgegen, welches aber immer nach einer Vermittelung in einer höheren Einheit ringt. „Der Begriffsübergang des Wesens vom Grunde zur Wirklichkeit ist (ihm) daher einer der bedeutungsvollsten in der gesammten Ontologie: dieser Uebergang bezeichnet, indem er am Wesen seine absolute und unendliche Wirklichkeit nachweist, daß alles Reale oder Wirkliche unterthan sei der ideellen Macht (Dualismus), daß es überall Nichts gebe, denn jene sich selbst unendlich realisirende Idealität (Monismus). Hierdurch ist die allgemeinste Grundlage wenigstens zu einer Weltansicht gegeben, die sich Ideal-Realismus nennen dürfte." In diesem Worte aber ist schon das unvermittelte Nebeneinanderbestehen des Idealen und des Realen symbolisch ausgedrückt und bekannt. Indem aber Fichte das Reale überall nur als den äußeren Schein des Wesens betrachtet, und indem er a. a. O. ausdrücklich behauptet, „daß das Wesen (der Grund) nicht hinter und jenseits der Wirklichkeit, sondern diese ohne Rückhalt nur das Wesen sei; daß die Wirklichkeit ferner Nichts zeige, was nicht im Wesen wäre, und im Wesen nichts sei, was sich nicht verwirklichte, da der Grund der Wirklichkeit zugleich nur die unendlich sich vollziehende und erneuernde selber sei": so sehen wir ihn überall von einem idealistischen Monismus ergriffen, welchen mit der Erfahrung zu vermitteln ihm aber nirgend gelingt; welchen er als Princip aufstellt, ohne dasselbe aus der Erfahrung abzuleiten, und ohne uns aus demselben zur Erfahrung hinzuführen. Daher ist auch Fichten von vielen Seiten vorgeworfen worden, daß er sich auf die Erfahrung berufe und sein System darauf begründen wolle, während er doch stets auf die aprioristischen Voraussetzungen seiner

Ontologie zurückkomme, auf die er sich in der That an vielen, und meist an entscheidenden Stellen beruft.

Scheinbar hat diese Ansicht Fichte's dennoch vor derjenigen, welche eine besondere Lebenskraft aufhebt, ihr gutes Recht, indem sie die Einheit des Lebens einer höhern Kraft zuschreibt, und von dieser aus erst die höhern Verbindungen der unorganischen Stoffe bewerkstelligen läßt, wodurch die letzteren als Unterlage des Lebens dienstbar werden. Hierin spricht Fichte, wie ich glaube, die wahre Errungenschaft des Idealismus aus, welche auch von den realistischen, ja sogar von den naturwissenschaftlichen Systemen aus beibehalten und geltend gemacht werden muß. Fichte betrachtet nämlich „das ganze Universum nur als ein System von Einwohnungen des Höhern im Niedern, wodurch das Letztere, so weit die eigne Natur es gestattet, zugleich der höheren Wesenheit mit theilhaftig wird und durch ein vorübergehendes Eingerücktsein in dieselbe an ihren Vollkommenheiten theilnimmt." (Anthrop. S. 258.) Er läßt so die s. g. unorganischen Stoffe von einer organischen oder Lebenskraft belebt werden, als welche er die Seele betrachtet, die den ganzen Organismus, wie gestaltet, so auch belebt und beseelt. — Bei Ausführung dieser Idee verwickelt sich Fichte aber in Widersprüche, indem er das eine Mal nach der Anschauungsweise des alten Idealismus die organisirende Seele als die prädestinirte Idee des Organismus betrachtet; und indem er an andern Stellen auch wieder diese als Entelechie energirende Idee oder Seele in reale Substanzen auflöst, welche als die höheren, „soweit es die eigne Natur gestattet", die niederen zur Bedeutung des organischen unseelischen Lebens erheben. Während sich die erstere Ansicht, wie wir in §. 6 gesehen haben, in sich selbst vernichtet, reicht Fichte in der zweiten über sich selbst und die Systeme des abstrakten Idealismus hinaus, den Weg neuer Forschung anzeigend. Wir weisen daher nicht nur auf die Auflösungsprocesse der idealistischen Prin-

cipien in ihren eigenen Widersprüchen, sondern gerne auch auf den Durchbruch einer wahrhaft realistischen Anschauungsweise hin, welche die unverlierbaren Errungenschaften des Idealismus in sich aufnimmt.

Lotze's Opposition gegen Fichte ist im Sinne des Realismus gegen dessen Idealismus gerichtet; daher sich neben der Kritik auch Uebereinstimmung findet. Wenn Lotze gegen den gestaltbildenden Einfluß der Seele ankämpft, so läßt sich dagegen vorbringen, daß er Fichten gegenüber nur dann Recht hat, wenn man die Seele als ein bloß bewußt wirkendes Agens ansieht. Allein von einer solchen Auffassung ist Fichte im Grunde entfernt, obgleich er, wie wir sehen werden, noch manchmal in diesen früheren Irrthum zurückfällt. Er wirft aber auch seinerseits Lotzen vor, daß dieser den Begriff einer unbewußt wirkenden Seele nicht kenne, auf welchen doch auch die Naturwissenschaft hinweise. Dagegen bringt Lotze vor, daß doch nur dann die Mitwirkung der Seele für eine idealistische Weltanschauung von Bedeutung sein könne, wenn die Seele bewußt ihren Organismus baue. Gegen die Form- und Wesensbildung als Vernunfthandlung kämpft Lotze an; er kann den Einfluß der bewußten Seele in den bildenden Processen nicht gering genug anschlagen. Doch darauf werden wir im vierten Abschnitte zurückkommen. „Die Seele als ein reales, substantielles Wesen kann jedoch auch nach Lotze sehr wohl in diesen Mechanismus eintreten", als welchen er den Organismus auffaßt. Er macht dabei ausdrücklich geltend, daß er die höhere Dignität dieses Mechanismus durchaus nicht leugne und nie verkannt habe. (Str. S. 80)

Aber nicht allein gegen die ideale Bedeutung der Seele als organisirende oder bewußte Lebenskraft kämpft Lotze an, sondern auch gegen die andere, ebenfalls ideale Auffassung der Seele als abstraktes Formprincip. Auch in dieser Beziehung muß er als Vertreter einer realistischen Anschauungsweise angesehen werden,

welche die Auflösung des abstrakten Idealismus zu vollstrecken berufen ist. Und wenn er daher gegen die Ansichten Fichte's opponirt, daß alles organische Leben von einer vorherbestehenden Einheit ausgehe, so ist gerade an diesem Punkte zu bemerken, daß er nicht gegen die vorausgehende Einheit, sondern nur gegen die abstrakt idealistische Auffassung derselben seine Einwendungen macht. Fichte, um seine Auffassung zu rechtfertigen (Anthr. S. 404) führt nämlich an, „daß bei der Bildung alles organischen Lebens die Einheit vorangehe; es sei eine Keimzelle, um die nunmehr die übrigen Zellen anschießen, ihre Selbstständigkeit an diese als die Einende dahingeben, und so nun den expliciten Organismus allmälig nach der in der einen schlummernden organischen Grundlage ihr aufbauen helfen."

Wie unbekannt die Wirksamkeit dieser Keimzelle auch sein mag, so will Lotze einmal zugestehen, daß die Tendenz zur Bildung allein in diesem Keimbläschen vorhanden wäre: „denn er habe nie geleugnet, daß die vielen Elemente, aus denen der Körper entstehe, von sehr verschiedenem Werthe seien; nie behauptet, daß der Organismus aus einem zufälligen Conglomerate von Theilen entstehe, ohne daß zu diesem ein Keim, d. h. eine wenig massenhafte, aber in ihrem innern Verhalten bestimmt angeordnete Combination von Stoffen hinzutrete, durch deren überwiegende Wirksamkeit der Lauf der Wechselwirkungen, die sich ganz nach mechanischen Gesetzen zwischen allen entspinnen, seine bestimmten Wege vorgezeichnet erhalte". (Str. S. 82. Hierbei beruft sich Lotze auf seine Abhandlung von der Mechanik der Gestaltbildung in der Allg. Physiol. Buch II. Kap. 3.) Er leugnet keineswegs den gestaltenden Einfluß der Keimzelle als organischer Einheit: er will nur durch sie kein abstraktes unnöthiges Mittelglied einschieben, sondern die Lebenskräfte in die „allgemeine und umfassende Strömung des Naturlaufs einlegen". (Str. 108.) Er will dem Ganzen keine ideelle Bedeutung neben

den Theilen geben und keinen einzelnen Theil als vollständige Ursache aller Lebenserscheinungen anerkennen; „jeder Theil soll alle Vorgänge, die sich im Ganzen ereignen, auf seine Weise percipiren, und so das Ganze in sich zu einer zusammenhängenden Existenz bringen, und jeder nach Maßgabe dieser Summe seiner innern Zustände auch zurückwirken, und dadurch dem Ganzen, wie er es gefaßt hat, eine Art wirkender Existenz verschaffen". (Str. 125.)

Von dieser mechanischen Auffassung ist aber keineswegs der Begriff der Lebenskraft ganz aufgehoben, wie die extremen Materialisten wollen. Burmeister sagt in seiner Geschichte der Schöpfung S. 309: „Das Vermögen der Organismen, die eigenthümlichen Beziehungen, in denen die materiellen Grundstoffe zu einander stehen — Beziehungen, welche der Chemiker durch das Wort Affinität auszudrücken pflegt — beherrschen zu können, ist die eine Seite derjenigen Eigenschaften, welche wir mit dem Worte Leben bezeichnen und für welche wir die Lebenskraft als supponirtes Agens annehmen. Was diese Kraft sei, wissen wir so wenig, als was die Kraft an sich ist, und begnügen uns daher mit der dürftigen Erklärung, welche in ihr die Ursache aller Erscheinungen an der Materie anerkennt". Das, was wir als Kraft bezeichnen, ist daher, wie Lotze richtig bemerkt, nur „eine Abkürzung des Sprachgebrauchs". Der Materialismus übersieht meistens den unter diesem Worte angedeuteten Vorgang, und geräth dadurch in Einseitigkeit; indem jedoch das Angedeutete geltend gemacht wird, wie hier bei Burmeister, wird dieselbe aufgehoben. Letzterer hat den Materialismus an diesem Punkte so sehr überwunden, daß er sogar die Bedeutung des Formelements ganz in den Vordergrund stellt. Das Princip einer Identität von Form und Materie ist abgestreift: „nie ist bei den organischen Naturkörpern die Materie zugleich das die Form bedingende Moment, sondern vielmehr umgekehrt, die Form des Organismus ist das Wesent-

liche, dem die materielle Grundlage untergeordnet wurde. (S. 308.) So sehen wir auch hier den Idealismus ahnend der empirischen Wissenschaft vorgehen; er hat in seinem Begriff der Lebenskraft das specifische Wesen angedeutet; er hat in dem Begriffe der als Entelechie energirenden Idee die Wichtigkeit der formellen Momente hervorgehoben. Während aber der abstrakte Idealismus die Form aus dem Zusammenhang mit der absoluten Substanz dadurch losgetrennt hat, daß er sie von dem realen Substrate abstrahirt und aus dem allgemeinen Causalnexus herausgenommen hat: bricht die mechanisch realistische Weltanschauung diesen Absolutismus der Spekulation, indem sie die Wichtigkeit der Form zwar anerkennt, aber bei aller ihrer Gebundenheit an reale Substanzen sie auch in beständiger Wechselwirkung mit dem letzten Urgrunde alles Seins und Werdens erhält. Dadurch eröffnet gerade die mechanisch realistische Anschauungsweise die idealistische Perspektive, welche der geniale Sehergeist Plato's in seiner Ideenwelt so ahnungsvoll vorgeschaut, und welche die scharfsinnige Geisteskraft des Aristoteles in ihrer unmittelbaren Wirksamkeit an der materiellen Grundlage des Weltalls zu erkennen bemüht war.

„Naturgesetze für besondere Fälle, Naturlauf oder allgemeine Gesetzlichkeit im Ganzen, Natur- oder Weltordnung sind, — wie Lotze (Mikr. S. 100) im Sinne einer realistischen Weltanschauung treffend sagt — Ausdrücke, welche nicht selbst eine reale Macht bedeuten, die in der Welt wirksam sein könnte, sondern sie drücken nur formell die Consequenz des Zusammenhanges aus, mit welcher ein wirksames Reales seine einzelnen Thätigkeiten zu dem Ganzen eines Planes verbindet". Das Leben ist so in seiner Erhaltung „an die ununterbrochene Tradition bestimmter Stoffe mit bestimmter Lagerung ihrer kleinsten Theile gebunden, so wie sie in der Fortpflanzung beständig von einem zum andern überliefert werden". (M. S. 70.)

8. Innerer idealistischer Widerspruch, in welchen sich Lotze scheinbar mit sich verwickelt.

Lotze beschließt das Kapitel über die Wirkungsweise organischer Kräfte (Allg. Phys. S. 105) also: „Die Anordnung der Umstände ist allein das, worin die Macht des Lebens beruht, und durch welche es sich unter den äußern Einflüssen nicht zu erhalten, sondern das Aeußere selbst seinen Zwecken zu unterwerfen versteht. Und so würde auch der letzte Unterschied fallen, welcher die Lebenskraft dem mechanischen Principe ihres Wirkens nach von den unorganischen Kräften abtrennt". Lotze sucht demnach alle vitalen Erscheinungen aus mechanischen Kräften zu erklären, und alles Leben in mechanische Vorgänge aufzulösen. Fichte geht gerade den entgegengesetzten Weg, d. h. er macht die mechanischen Erscheinungen von dem organischen, geistigen Leben eines wesenhaften Hintergrundes abhängig. Lotze geht hier den Weg empirischer Erklärung; Fichte macht die Anforderungen des spekulativen Denkens geltend. Beide Verfahren dürfen aber nicht in Widerspruch bleiben, wenn auch ihre Resultate, wie ihre Methoden, sich zu widersprechen scheinen. Der scheinbare Widerspruch läßt sich auch leicht lösen, wenn wir uns an das von Aristoteles geltend Gemachte erinnern, und den Standpunkt unserer Erkenntniß und deren Entwickelung nicht mit dem Standpunkte der Sache und deren Natur verwechseln. In der Natur sind nämlich die einzelnen mechanischen, chemischen und physiologischen Erscheinungen und deren Gesetze von den Gesetzen und dem Wesen des Ganzen und seines Lebens abhängig. In unserer Erkenntniß dagegen müssen wir die Gesetze und die Erscheinungen aus den Theilen zu erklären suchen, welche wir erkannt haben.

Wenn nun Lotze das Organische aus Unorganischem, das Vitale aus mechanischen Kräften zu erklären, und so das Bedürfniß der empirischen Forschung zu befriedigen sucht; so sehen wir ihn doch auch dem spekulativen Zuge folgen, indem er den un-

organischen Stoffen ein unerforschtes höheres Leben, wie dem mechanischen Geschehen ein transscendentales Seelenprincip als Ursache unterlegt. Diese Ansicht spricht er nicht nur Fichten gegenüber in seiner Streitschrift aus, um diesem etwa in spekulativer Durchbildung nicht nachstehen zu müssen; sondern er hat dieselbe bereits in seinem Mikrokosmus Buch III. Kap. 4 von „dem Leben der Materie" S. 374—405 ausführlich entwickelt, ja sogar schon in seiner Allg. Phys. S. 121 angedeutet, wo er den Gegensatz von todter und lebendiger Natur zu negiren sucht. (Kap. III. §. 12.) Daß diese metaphysische Abrundung des Systems noch nicht den letzten Abschluß erhalten, hat Lotze selbst ausgesprochen. Von den meisten Naturforschern aber wird es nur als ein Widerspruch empfunden, daß Lotze einerseits Alles empirisch mechanisch erklären will; und andrerseits behauptet, daß „in allem Materiellen das wahrhaft wirksame Reale doch ein Uebersinnliches sei und die primitiven Ereignisse stets in Veränderungen dieser übersinnlichen Welt bestehen". (Med. Psych. S. 32.) Aehnlich wird er meistens auch von den spekulativen Denkern beurtheilt, denen gegenüber er einer mechanischen Weltordnung allzu großen Einfluß verleiht, an deren Gesetze nach ihm auch die übersinnlichen Vorgänge in letzter Instanz gebunden erscheinen.

Allein dieser scheinbare Widerspruch beruht auf einem natürlichen Gegensatz, auf dem von unserer Erkenntniß der Dinge und dem Wesen derselben an sich. Ihm kann sich auch die empirische Forschung nicht entziehen. Diese Thatsache können wir am deutlichsten erkennen an der kurzen, klaren und geraden Darstellung Virchow's über das Leben: (Gesammelte Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medicin.) Virchow erkennt mit großem Scharfsinn, daß wir stets, „wenn wir die Lebensvorgänge übersehen, ein Bekanntes und ein Unbekanntes von einander zu sondern haben." Es entgeht ihm nicht, daß die „Erregung der

Bewegung vor aller Beobachtung liege, die Bewegung selbst unserer Forschung nach allen Richtungen bald mehr, bald weniger zugänglich sei." S. 23. Durch diese Ansicht glaubt er die Gegensätze der mechanischen und vitalistischen Anschauung ausgleichen zu können. „Die gewöhnlichen chemischen und physikalischen (mechanischen) Gesetze gelten auch im lebenden Körper. — In so weit sind die Schulen der Mechaniker vollkommen berechtigt, wie er meint. Allein die Mechanik des Lebens, die Physik und Chemie der vitalen Vorgänge erklären nicht das Leben mit seinem innersten Kern und Wesen; sie enthalten nicht den immanenten, einheitlichen Grund desselben. Die mechanischen Gesetze der Physik werden nicht überall in jedem Augenblicke alle manifest. Sie beruhen auf Eigenschaften, welche den Körpern ein- für allemal inhärent, aber häufig latent sind". Dieses latente Leben bezeichnet auch Lotze in seiner metaphysischen Formel; auf ein solches hat die Philosophie in ihrer ganzen Anschauung dadurch hingedeutet, daß sie eben die mechanischen, d. h. materiellen Vorgänge von einem über sie hinausliegenden Wesen abhängig macht. — Diese Anschauung führt Virchow am Proceß der Zellenbildung aus. Die Organisation, die Zellenbildung, ist ihm nur „der Ausdruck des Lebens"; nur „die Manifestation, das sichtbare Resultat" desselben. Die sichtbare Zellenbildung ist ihm eine Ablagerung der festen Stoffe von einem unbekannten Processe. Er scheidet deßhalb von diesem äußeren Akte einen innern Akt von chemisch-katalytischer Natur. Die Gesetze, nach welchen sich die Zellen aus diesem präparatorischen Akte bilden, unterscheiden sich, so weit sie sich bis jetzt erkennen lassen, in keiner Weise von den gewöhnlichen chemischen. Es ist ein Akt, welcher auf unbekannte Weise das latente Leben uns aufschließt.

Dieses latente Leben, welches doch so mächtig in die Genesis der uns offenbar werdenden Erscheinungen und Kräfte eingreift, sie in ihrer Wirksamkeit mitbedingt, ohne erkannt zu sein, hat, wie

bemerkt, Veranlaſſung zu den abſtrakten Begriffen der idealiſtiſchen Lebenskraft und der teleologiſchen Ontologie gegeben. Dieſe idealiſtiſchen Begriffe ſind aber nur als von hypothetiſchem Werthe, als erkenntnißtheoretiſche Formeln zu betrachten; ſie bezeichnen den unbekannten, ſchaffenden Hintergrund der Erſcheinung, welche immer genauer durch bekannte Größen beſtimmt und berechnet werden muß, wobei aber ſtets ein unerklärter Reſt zurückbleiben wird. So wird man auch nie zu einem erſchöpfenden Begriffe des Lebens, ja nur zu einer abſolut genauen Beſtimmung ſeiner Elemente gelangen: denn einerſeits ſind wir in unſerer Auffaſſung und dem ſich daran knüpfenden Verſtändniß immer durch unſern ſubjektiven Standpunkt und deſſen Vermittelung beſchränkt; und andererſeits ſind die einzelnen Stoffe und Kräfte, Erſcheinungen und Geſetze ſtets durch ihre Stellung im allgemeinen Cauſalnexus bedingt, welchen wir nie zu durchſchauen im Stande ſind. Dieſen unerklärten Reſt kann man daher ſehr wohl wie Virchow mit dem Ausdrucke Lebenskraft andeuten; nur wird man, wie Spieß erinnert, dabei „nie vergeſſen dürfen, daß dieſelbe nur das unbekannte x iſt, welches die Wiſſenſchaft zu zerlegen und aufzulöſen hat, wenn ſie es nach ſeinem wirklichen Werth erkennen will.“ (Archiv Bd. VIII. S. 321.)

Durch die Beibehaltung des alten Ausdruckes Lebenskraft hat Virchow zwar zu vielen Mißdeutungen Anlaß gegeben, aber, wie mir ſcheint, auch dazu beigetragen, über dunkle Parthien ein Streiflicht zu werfen. Er ſucht in ſeiner Abhandlung über Cellular-Pathologie den Begriff des Lebens bis in ſeine kleinſten Heerde, die Zellen, zu verfolgen. Sein daſelbſt aufgeſtellter Grundſatz „omnis cellula a cellula“ (Archiv Bd. VIII. S. 23) heißt, metaphyſiſch gedeutet, nichts anders als, daß alles Leben als „das Produkt vorangegangenen Lebens“ anzuſehen ſei. Hierin ſtimmt Virchow mit Lotze (Bd. IX. S. 26) und mit Spieß (Bd. VIII. S. 311) überein. Daher bricht ſich hier der ſchroffe

Materialismus, welcher das sog. Unorganische als Grund des Organischen, das todte Mechanische als Grund des Vitalen betrachtet, ohne den Ersteren Lebenskraft zuzuschreiben. Wie dieser Materialismus auch in seiner metaphysischen Weltanschauung in eine Krisis tritt, hat Fortlage in seiner interessanten Besprechung Czolbe's (Blätter f. liter. Unt. 1857. Nr. 19) nachgewiesen. Czolbe belebt den ganzen Hintergrund und sagt, Leben könne nur von Leben herrühren. Eine ähnliche, wir wollen einmal sagen, vitalistische Krisis finden wir in den scharfsinnigen Erörterungen Virchow's und Spieß's wieder, nicht allein in der Auffassung der Zellen, sondern auch in deren Verhältniß zum ganzen Organismus.

Lotze, Spieß uud Virchow sind darin vollständig einverstanden, daß sie auf gleiche Weise einen abstrakt idealistischen Vitalismus verwerfen. Alle Drei lassen das Leben nur den allgemeinen mechanischen, chemischen und physikalischen Gesetzen unterworfen sein, und stehen in gleicher Opposition gegen jede idealistische Philosophie, in wachsender Abneigung gegen jede Spekulation. Dabei ist es aber für den unbefangenen Beobachter ein eigenthümliches Schauspiel, zu sehen, daß alle Drei zwar eine abstrakt idealistische Teleologie abgeschüttelt, keineswegs sich aber von jeder idealistischen Vorstellung freigemacht haben. Bei Lotze sehen wir dieselbe in seiner Anschauung von der Seelenkraft, bei Spieß in seinen Vorstellungen von der Nervenkraft, bei Virchow endlich in seinen Begriffen von dem Zellenleben wiederkehren. Jeder entdeckt bei dem Andern noch ein verstecktes Stück von dem gemeinsam verfolgten Idealismus; Jeder glaubt aus dem Andern noch einen Rest der verpönten Spekulation austreiben zu müssen. Das verleiht den Erörterungen jener empirischen Forscher ein besonderes Interesse für denjenigen, welcher von dem Standpunkte der Philosophie ausgeht Wir können hier einen Einblick in die geheimsten Schlupfwinkel des Idealismus erlangen,

und uns überzeugen, daß derselbe noch so bald nicht von dem Gebiete der exakten Naturforschung vertrieben sein dürfte, als es Manchem scheinen mag.

Beginnen wir mit Virchow's scharfsinnigen Erörterungen über das selbständige Leben der Zellen, welche seinen eigenthümlichen Standpunkt charakterisiren. Ueber denselben sagt er bezeichnend und geistreich: „Ich bin in die Lage gekommen, gegen die Vitalisten die Atomistik, und gegen die Atomisten den Vitalismus vertheidigen zu müssen." (Arch. IX. S. 34.) Diese Atomistik macht er nicht nur den abstrakt idealistischen, sondern auch den concret realistischen Vitalisten gegenüber geltend. In der Opposition gegen die Ersteren bezieht er sich auf Lotze. Allein auch gegen Lotze wie gegen Spieß richtet er seinen Atomismus. Er begreift nicht, „warum Lotze die Wirkung der einzelnen Theile nicht als Leben bezeichnen wolle, nnd warum er es vorziehe, diesen Ausdruck der Totalwirkung des gesammten Organismus vorzubehalten." (S. 36.) Wie Virchow daher, Lotzen gegenüber, in der Lehre vom Bewußtsein auf „die Bedeutung der Ganglienzellen" aufmerksam macht, so in der Auffassung des Lebens im ganzen Organismus auf den „Werth der Zellen überhaupt." „Während wir in Vielem übereinstimmen, sagt er, gehen wir jedesmal an dem Punkte auseinander, wo es sich darum handelt, den concreten Sitz der organischen Thätigkeiten festzustellen." (S. 34.) Spieß schließt sich Lotzen an, indem er, wie dieser, das Leben in den ganzen Organismus verlegt, und behauptet, daß man „die Zelle nicht aus ihrer innigen Verbindung mit den Körpersäften trennen könne, ohne sie zu zerstören." (Bd. VIII. S. 324.)

Virchow glaubt jedoch nicht hier den Differenzpunkt zu erblicken; denn es versteht sich (ihm) ganz von selbst, daß die Selbständigkeit aller dieser Theile keine absolute ist, daß vielmehr jeder durch seine Beziehungen auch auf die anderen ange-

wiesen und von ihnen abhängig ist; allein das Blut und die Nerven sind nicht minder abhängig von den übrigen Geweben und Organen, als diese letzteren von ihnen. (Bd. IX. S. 40.) Virchow läßt die Nerven und das Blut wieder aus Zellen bestehen und diese selbständig auf das übrige selbständige Leben des Organismus einwirken. Er nimmt demnach „Selbständigkeit der Gewebselemente" bei „vollständiger Gegenseitigkeit" als Thatsachen des Lebens „sowohl im Geistlichen, als im Leiblichen, im Einfachen und im Zusammengesetzten des Lebens an."

Dem Princip nach findet also kein eigentlicher Unterschied statt. Und doch könnte es der Ausführung nach so erscheinen. Spieß nämlich ist bemüht, in seinen Beispielen besonders den Einfluß des Blutes und den der Nerven auf die Zellen nachzuweisen und das Leben der Letztern möglichst gering anzuschlagen; Virchow dagegen sucht nach Beispielen, welche die Zellen möglichst frei von ihrem Verhältniß zu andern Gebilden zeigen, um deren selbständiges Leben leichter darzuthun. Auch Spieß seinerseits sagt: (VIII. S. 310.) „Es ist nur consequent, wenn Virchow dieses Leben in den einzelnen Theilen, namentlich in den elementaren Zellen des Organismus sucht, — da ja nur durch die Keimzelle des Eies dieses Leben von einer Generation zur andern übertragen werden kann, — und es ist wenigstens leicht begreiflich, — wenn auch hier ein kleiner Sprung in der Schlußfolgerung nicht zu verkennen ist, — daß er nun weiterhin auch das, was man von jeher als das Eigenthümliche des organischen Lebens betrachtet und als Erregbarkeit, Irritabilität und Excitabilität bezeichnet hat, namentlich auch für die elementaren Zellen in Anspruch nimmt, während man diese Erregbarkeit bisher bald nur dem lebenden Organismus als Ganzem, bald vorzugsweise der Muskelfaser, bald ausschließlich dem Nervensystem u. s. w. zuschrieb." Er gesteht sogar zu, daß man von einer Reizbarkeit, Irritabilität oder Excitabilität der Zellen sprechen

möge. (S. 321.) Allein hier, wie bei der vitalen Erregung des Eies, handelt es sich nach ihm „nicht um blos vitale Erregung, sondern um wirklich materielle Vermischung, um chemischen Stoffaustausch zwischen den Elementargebilden". (S. 328.) Virchow stimmt jedoch auch in diesem Punkte Spieß principiell bei; er kann aber nicht finden, daß „die Tiefe der Frage von den bestimmenden Kräften des Lebens damit erreicht werde, daß man diese als physikalische und chemische bezeichne." (IX. S. 23.) Im Principe ist daher keine wesentliche Verschiedenheit zu entdecken; wohl aber in der Durchführung. „Wo es sich darum handelt, den concreten Sitz der organischen Thätigkeiten herzustellen," gehen beide Forscher auseinander. Die Auslegung einzelner Thatsachen trennt sie so sehr, daß Spieß bei dem Begriffe Reizbarkeit an Virchow einen Rückfall in den abstrakten Vitalismus entdeckt zu haben glaubt. (VIII. S. 310 u. 321.)

Wenn Spieß das Leben ein Wechselprodukt zweier Faktoren, eines innern und eines äußern, nennt, (VIII. S. 313.) und es als das Resultat eines innern Lebensgrundes und äußerer Lebensreize betrachtet (S. 315.); so haben wir die ganz ähnlichen Aeußerungen Virchow's schon angeführt, und eine principielle Differenz ist immer noch nicht wahrzunehmen. Doch müssen wir Spieß beistimmen, wenn er meint (S. 310.): „es dürfte nicht ganz richtig sein, das organische Leben einfach als eine fortdauernde innere Bewegung zu definiren;" und wenn er, bei Ausführung des Begriffs der Reizbarkeit der Zellen, noch einen Rest Idealismus bei Virchow herausgespürt zu haben glaubt. Virchow nämlich unterscheidet sich in seiner Ansicht von der materialistischen wesentlich dadurch, daß er den ganzen Unterschied des Organischen und Unorganischen nicht nur in dies Vorhandensein einer Zellenmembran versetzt, sondern, nach der Entstehung derselben fragend, sie als das Ergebniß einer an den Zellenkern gebundenen Lebenskraft betrachtet. Er läßt die Lebenskraft der Zelle zwar nicht

wesentlich von den mechanischen, physikalischen und chemischen Kräften verschieden sein; behält aber diesen Ausdruck und den einer specifischen Reizbarkeit bei, um, wie mir scheint, schon dadurch anzudeuten, daß die specifische Lebenskraft wenigstens aus den uns bekannten mechanischen, physikalischen und chemischen Kräften noch nicht erklärt werden kann.

Bei Bestimmung dieser specifischen Reizbarkeit oder Lebenskraft der Zellen kommt nun der Rückfall in den abstrakten Vitalismus oder Idealismus zum Vorschein. Dennoch scheint aber gerade die Virchow'sche Ansicht am tiefsten einzudringen, die wesentlichsten Punkte zu berühren, und allein eine dauernde Versöhnung von Materialismus und Idealismus anbahnen zu wollen. Den Materialismus überwindet Virchow in seiner Ansicht von der Zellenbildung, indem er die Zellenmembran nicht als specifischen Unterschied des Organischen und Unorganischen betrachtet, sondern den sie gestaltenden Ursachen nachforscht. Der Materialismus verwickelt sich in die Verlegenheit, das zu Erklärende nur weiter hinauszuschieben; die Membran soll die Ursache des Inhalts sein, der Inhalt muß aber eben so gut als Ursache der Membran betrachtet werden. Der Materialismus erklärt daher nichts, sondern deutet nur auf das zu erklärende Problem der Membran. — Den Idealismus überwindet Virchow ebenfalls, indem er den Begriff einer abstrakten, als Entelechie energirenden Lebenskraft oder Idee des Organismus aufgegeben hat, und die bildende Kraft induktiv zu erforschen sucht. Der Idealismus setzt das zu Erklärende in einem Begriffe voraus, in welchen er die weiteren Ursachen aus der Erfahrung hineinbringt, ohne sich dieses Faktums bewußt zu werden. Die Einheit der Idee und Lebenskraft soll im Ganzen wirken; wo? weiß man natürlich nicht anzugeben. Ebenso soll sie, wie wir von Fichte gehört haben, in den einzelnen Zellenkernen als Einheit und gestaltende Kraft thätig sein. Die Einheit der Idee und Kraft zersplittert sich dadurch

aber atomistisch in einheitliche besondere Ideen und Kräfte. Der Begriff hebt sich auf: der Zusammenhang in dem Begriff verliert sich, und der Zusammenhang in der Erscheinung bleibt unerklärt. Statt dessen sucht die induktive Forschung durch möglichst scharfe Analyse der Zellenbildung in diesen geheimnißvollen Vorgang einzudringen, die Erscheinung zu constatiren und den Ursachen der in ihnen wirkenden Kräfte nachzuforschen.

In dem Leben der Zelle erklärt Virchow die Membran als krystallinische Ablagerung aus dem flüssigen Zelleninhalt. Den innern unerkannten katalytischen Akt knüpft er an den Zellenkern, an dessen Existenz auch die Fortpflanzungsfähigkeit gebunden sein soll. Den Zellenkern hält er für die „eigentlich typische Form," (S. 42.) welche „innerhalb der Zelle selbst die Stoffe ordnet, und als inneres Anziehungscentrum, als eigentlicher Mittelpunkt der erhaltenden Thätigkeiten dient" (S. 46.). In dieser lebensgestaltenden Kraft der Zelle, welche an dem Zellenkern sichtbar wird, sieht Virchow die Reizbarkeit, welche er nicht nur in die Nerven verlegt, sondern in alle Zellen vertheilt. „Herr Spieß, sagt er (VIII. S. 22.), findet diese (die Reizbarkeit) in den Nerven, ich in den Zellen und Zellenderivaten, zu denen ich natürlich auch die Nerven rechne. Das Gemeinschaftliche in den Nerven ist, so viel wir bis jetzt wissen, die elektrische Substanz; in den Zellen kennen wir nichts anderes als das Leben, d. h. eine von Zelle zu Zelle sich übertragende und an stickstoffhaltige, wenn man will, albuminöse Substanz gebundene Bewegung. Da nun aber die elektrische Substanz der Nerven gleichfalls in einer continuirlichen intestinen Bewegung gedacht werden muß, die sich aus der Zeit der einfach zelligen (embryonalen) Periode her überträgt, so dürfte die Differenz nur darin liegen, daß die Neuropathologie dasselbe auf die Nerven beschränkt wissen will, was ich allen Zellen zuschreibe." Es frägt sich nun, ob die intestine Bewegung, welche Virchow an dem Zellenkern annimmt,

wirklich abstrakter Vitalismus oder Idealismus ist, wie Spieß behauptet. Es frägt sich ferner, ob der gleiche Vorwurf nicht auch Spieß und seiner Ansicht von der Nervenkraft zu machen ist, welcher letzteren die Lebenskraft der Zellen ganz analog sein soll.

Es scheint mir, als sei dieser entscheidendste Punkt von beiden empirischen Forschern nicht scharf genug ins Auge gefaßt worden, und wohl zwar gerade deßwegen, weil die empirische Forschung sie hier im Stiche ließ. Spieß mußte von seinem Standpunkte aus thatsächlich nachweisen, wie die aktive Reaktionsfähigkeit und Reizbarkeit, kurz das Leben der Zellen, durch eine specifische, wenn auch chemisch physikalische Einwirkung des übrigen Organismus, insonderheit der Nerven bedingt ist. Statt dessen will er in den Zellen nur die Molekularkräfte und deren Wirksamkeit gelten lassen, und tritt somit auf Virchow's Standpunkt, welcher atomistisch den Zellen ein eigenthümliches Leben zuschreibt. Virchow dagegen nimmt innerhalb der Zellen neben den Molekularkräften mitgetheilte Kräfte an (IX. S. 18.), er trennt von der Nutrition die Funktion. (S. 47.) Er weist dadurch innerhalb seines Zellenstandpunktes, Spieß gegenüber, gerade auf diejenigen Momente hin, welche, wie mitgetheilte Bewegung und Funktion, die Zelle als ein Wechselprodukt eines organischen Zusammenhanges erscheinen lassen; er tritt somit auf Spieß's Standpunkt. Letzterer macht diesen Zusammenhang abstrakt theoretisch geltend, ohne denselben an dem Leben der einzelnen Zelle und ihren lebensgestaltenden Kräften nachweisen zu können. Virchow dagegen findet in concret praktischer Anschauung der Zellen einen vitalen Vorgang, welchen er aus den Molekularkräften des Zelleninhaltes nicht erklären kann, und welchen er doch thatsächlich anerkennen muß; allein auch er kann diese lebensgestaltende Bewegung nicht in ihrem Zusammenhang mit dem Organismus verfolgen, daher sein mehr atomistisch anatomischer Standpunkt. Bei der gleichen Erscheinung, wo die weitere Beobachtung noch nicht

möglich ist, und die Thatsache doch eine Erklärung verlangt, gehen die beiden Forscher auseinander.

Spieß scheint mir mehr spekulativ reflektirend, Virchow mehr mikroskopisch schauend, bei der Reizbarkeit der Zelle zu Wege zu gehen. Wir stehen hier an einem Punkte, welcher von der Physiologie erst weiter aufzuklären ist; sie hat hier in den atomen Bestandtheilen des Lebens die großen Fragen über die Ursache und den Begriff des Lebens zu entscheiden, und auszumachen, ob eine idealistische oder materialistische Erklärung die den Thatsachen am meisten entsprechende Anschauungsweise ist. Eine weitere Aufklärung, eine sachliche Interpretation der mitgetheilten Bewegung oder der Zellen bildenden Kraft muß für Idealismus oder Materialismus entscheiden. Die Frage muß als eine durchaus offene bezeichnet werden. Spieß macht den Standpunkt des strengen Materialismus theoretisch geltend, glaubt dagegen bei Virchow eine Neigung zum abstrakten Vitalismus oder Idealismus entdeckt zu haben. Diese besteht darin, daß Virchow die Lebenskraft neben den Molekularkräften als eine den Imponderabilien ähnlich wirkende, abstrakte Bewegung aufzufassen scheint, welche zwar nur an Stoffen sich äußert, aber ohne selbst durch die Kraft dieser Stoffe bedingt zu sein. Um sich für Materialismus oder Idealismus zu entscheiden, handelt es sich darum, ob diese katalytische lebensbildende Bewegung an eine selbständige reale Substanz gebunden ist, oder nicht; ob sie der Natur der Imponderabilien verwandt ist, oder nicht, und ob diese eine materialistische oder eine idealistische Auffassung erfahren müssen. Hier aber ist die empirische Wissenschaft selbst noch in Streit und Untersuchung. Die Anhänger der Undulationstheorie müssen geradezu für Idealisten, für Dynamiker erklärt werden. Andere fangen an, jenen Bewegungen eine spezifische, bewegte Substanz unterzulegen und suchen dadurch eine materialistische, oder, wenn man will, realistische Richtung geltend zu machen. Hier, wie ich glaube, ist der

Punkt, wo hauptsächlich die Frage ob Materialismus oder Idealismus ausgekämpft werden muß. Eine Entscheidung dieser Frage ist von der höchsten Bedeutung für Chemie, Physiologie und Psychologie. — Halten wir uns vorerst an die Physiologie. Virchow wäre Idealist, wenn er die Reizbarkeit des Zellenkerns als eine abstrakt imponderabele, mitgetheilte Kraft neben den Molekularkräften ansehen würde; er wäre Materialist, wenn er sie mit den Molekularkräften identificiren würde, obgleich er sich empirisch überzeugt hat, daß die lebensgestaltende Kraft erlöschen kann, während die Nutrition, der sog. materielle Stoffaustausch fortbesteht. Die realistische Auffassung, zu welcher mir Virchow jedoch hinzuneigen scheint, läßt gerade deßwegen den Ausdruck Lebenskraft fortbestehen, weil sie neben den sog. materiellen Molekularkräften noch andere wirken sieht, deren Substrat ihr unbekannt ist, deren Wirksamkeit aber auf einen über die Erscheinung hinaus liegenden, verborgenen Proceß hinweist. Deßwegen scheint uns Virchow auch mit vollem Rechte die Worte Reizbarkeit u. s. w. und Lebenskraft beizubehalten, indem er durch sie das spezifisch Unerklärte der Lebensvorgänge andeutet. Er erinnert dabei sehr passend daran, daß ebenso „auch der Physiker die Elasticität nicht genau erklären könne und sie dennoch als Erklärungsgrund für viele Erscheinungen der elastischen Körper gebrauche" (IX. S. 49).

Wir sehen, auch die empirische Wissenschaft hat, wie die Mathematik, mit unbekannten Größen zu rechnen; je genauer sie die unbekannten berücksichtigt, desto richtiger wird das Resultat der bekannten werden. Durch Uebersehen der unbekannten Größen entstehen die einseitigen Gegensätze des Materialismus und des Idealismus. Der Materialismus ist Dogmatismus der empirischen Faktoren; der Idealismus ist Dogmatismus der spekulativen Begriffe. Der Dogmatismus ist Grund eines einseitigen Absolutismus der empirischen oder spekulativen Anschauung.

Wenden wir obige Begriffe auf die verschiedenen Ansichten über das Leben der Zelle an, so wird die materialistische Auffassung, oder der Dogmatismus der Empirie, die latente Lebensursache übersehend, die Bildung und den Lebensproceß der Zellen als ein Produkt der bekannten chemischen Stoffe ansehen; die idealistische Auffassung, oder der Dogmatismus der Spekulation, wird den gestaltenden Proceß anerkennend, ihn zu einer selbständigen Kraft abstrahiren, und als actus purus betrachten; die realistische Auffassung endlich wird für die besondere Erscheinung, die sie durch einen besonderen Begriff bezeichnet, auch die besondern Ursachen aufzusuchen bemüht sein. Der Realismus wird diese Kraft aber nur, wie Lotze verlangt, als „eine Abbreviatur des Sprachgebrauchs" für ein latentes reales Leben behandeln; die Bewegung (den actus purus) nur als die einzige Seite des Verhaltens von Aether- (oder Molekular-) theilchen betrachten, durch welche sie im Contexte unserer Erfahrung uns bemerkbar werden." (S. oben S. 102.)

Bei dieser latenten Lebenskraft der Zelle, welche, ähnlich wie der galvanische Strom, in einer Flüssigkeit einen bestimmten Krystallisationsprozeß einleitet, stellt sich also, wie bei den imponderabelen Kräften, die Frage ob Materialismus, Idealismus oder Realismus als unentschieden heraus. Die empirische Anschauung bleibt in einem Dualismus befangen, d. h. man sieht auf der einen Seite geordnete Stoffe, auf der andern eine ordnende Bewegung, ohne letztere in ihren Ursachen erspähen, ohne die Stoffe in ihrer Umänderung und Bewegung ganz verfolgen zu können. In diesem empirischen Dualismus macht sich aber bei Lotze, Spieß und Virchow auf gleiche Weise ein indefinitiver realistischer Monismus als spekulative Hypothese geltend. Alle drei nämlich wollen nichts von einem actus purus, nichts von einer abstrakten Lebenskraft wissen; alle drei schließen sich der realistischen Erklärung Virchow's an: „Mechanik und Leben sind nicht

identiſch, ſondern Leben iſt nur eine beſondere Art der Mechanik und zwar die allercomplicirteſte Form derſelben, diejenige, wo die gewöhnlichen mechaniſchen Geſetze unter den ungewöhnlichſten und mannigfaltigſten Bedingungen zu Stande kommen und daher die endlichen Reſultate von den Anfängen der Veränderung durch eine ſo große Reihe ſchnell verſchwindender Mittelglieder getrennt ſind, daß wir die Verbindung nur mit der größten Schwierigkeit herzuſtellen vermögen." (Geſ. Abh. z. w. M. S. 26.)

Die gegenwärtige mikroſkopiſche Richtung in der Phyſiologie iſt ganz ähnlich derjenigen, welche jetzt in der Metaphyſik durchzubrechen beginnt. Man ſucht die Fragen, welche ſonſt im großen Ganzen als Probleme über die Eigenſchaften des Abſoluten beſchäftigt haben, nun durch eine, wenn ich ſo ſagen ſoll, mikroſkopiſche Anatomie der Atome zu entſcheiden. Aehnlich dem faßt man die Fragen nach dem Vitalismus, welche ſonſt mehr Problem oder Auffaſſung des Organismus im Ganzen waren, nun als mikroſkopiſche Anatomie der atomen Beſtandtheile der Organismen auf. Wie dort die Frage nach dem Subſtrate der Imponderabilien eine offene blieb, ſo hier die Frage nach dem Subſtrate der Lebenskraft. Von der Löſung beider Fragen hängt eine Entſcheidung für Materialismus oder Idealismus ab. Sollte dieſe aber auch in einer durchgebildeten Anſicht der Molekularkräfte erlangt worden ſein, ſo kehren doch nachher die Fragen der früheren Metaphyſik, die Fragen nach der Anordnung dieſer Molekule und nach dem Grund der ordnenden Kraft wieder. Ebenſo verhält es ſich bei dem Vitalismus. Nehmen wir an, die Frage zwiſchen dem alten Vitalismus, dem abſtrakten teleologiſchen Vitalismus einer idealiſtiſchen Ontologie, und dem neuen, dem concreten mechaniſchen Vitalismus eines realiſtiſchen Organicismus, ſei wirklich entſchieden; obgleich ſie, wie Virchow ſo intereſſant geſchildert hat (Bd. IX.), zwiſchen den Schulen von Montpellier und Paris noch immer fortdauert. Nehmen wir an, der abſtrakte Vitalismus

löſe ſich wie die idealiſtiſche Ontologie in ihren eigenen Widerſprüchen auf und könne einer tieferen Erforſchung der Thatſachen nicht mehr genügen. Auch ſelbſt dann iſt die realiſtiſche Anſchauung noch nicht im Stande, ihre moniſtiſche Hypotheſe, welche keine abſtrakt idealiſtiſche Kraft mehr kennt, bei einer induktiven Erforſchung der Organismen durchzuführen. Sogar die realiſtiſche Metaphyſik bleibt in einer dualiſtiſchen Anſchauung befangen, ebenſo wie die mikroſkopiſche Anatomie der Zellen.

Wir haben wirklich die idealiſtiſche Ontologie, der realiſtiſchen Hypotheſe Lotze's gegenüber, ſich in ſich ſelbſt auflöſen ſehen; Lotze'n aber ſtimmten Spieß, Virchow, auch Burmeiſter, wie alle Materialiſten darin bei. Burmeiſter und Virchow behielten das Wort Lebenskraft dennoch bei; ja Burmeiſter bekennt ſich zu einer ganz ähnlichen dualiſtiſchen Anſchauung des Organismus, wie Virchow zu einer dualiſtiſchen Anſchauung der Zellen. Er behauptete (S. 130.), daß „die Form des Organismus das Weſentliche ſei, dem die materielle Grundlage untergeordnet werde;" ähnlich wie Vogt (S. oben S. 46.) geſagt hatte, „die organiſche Subſtanz könne ohne Form nicht als ſolche beſtehen, ſobald ſie geſtaltlos ſei, falle ſie unausbleiblich der chemiſchen Zerſetzung anheim." Burmeiſter ſowohl als Vogt trennen daher Form und Stoff, und huldigen in dieſer Beziehung faktiſch einem erkenntnißtheoretiſchen Dualismus, obgleich Beide einer moniſtiſch realiſtiſchen Metaphyſik anhängen, und der Form keine ſelbſtändige Bedeutung zuſchreiben. Wird die organiſche Form als das Produkt der Stoffe des Organismus betrachtet, ſo iſt die Anſchauungsweiſe ein empiriſcher Dogmatismus oder Materialismus. Wird dieſelbe als das Produkt einer ſelbſtändigen, von dem Stoff getrennten Kraft betrachtet, ſo iſt die Anſchauungsweiſe ein ſpekulativer Dogmatismus oder Idealismus (abſtrakte Teleologie). Wird die Form dagegen als das Produkt eines latenten Lebens, eines vorangegangenen, überlieferten Lebensproceſſes betrachtet, welcher

aber an bestimmte, in ihrem innersten Wesen unerforschte reale Substanzen gebunden ist, so ist die Anschauungsweise Realismus, welcher weitere induktive Erforschung der in ihrem eigentlichen Ansich unerkannten Erscheinungen verlangt.

Die realistische Hypothese vereint in sich die Errungenschaften des Materialismus und des Idealismus, und streift deren Einseitigkeiten zugleich ab, indem sie das empirisch erforschte und das begrifflich bezeichnete Leben als bloße Erscheinung eines an sich unerkannten oder latenten Lebens betrachtet. Die Empirie als Materialismus übersieht die latente Ursache des erscheinenden Lebens innerhalb und außerhalb des Organismus. Sie vernichtet durch diesen Absolutismus ihr eigenes Grundprincip der Causalität, indem sie Leben und Geist aus leb- und geistlosen Principien entstehen läßt. Die Spekulation als Idealismus corrigirt symbolisch diesen spekulativen Fehler in der Auslegung der Erfahrungsthatsachen, indem sie, wie wir bei Fichte gezeigt haben, in ihrem Begriffe der als Entelechie energirenden Idee, diesen latenten Lebensgrund andeutet. Allein indem sie denselben in ihrem abstrakten Begriffe schon erfaßt zu haben glaubt, ohne ihn induktiv an und aus der Erscheinung ergründet zu haben, verfällt auch sie in Absolutismus. Sie vernichtet durch diesen Absolutismus ihr eignes Princip dialektischer Nothwendigkeit, indem sie aus ihren idealistischen ontologischen Principien die realen Erscheinungen nicht herzuleiten vermag. Die Empirie corrigirt diesen Fehler. Die realistische Weltanschauung zerbricht den Dogmatismus der Empirie (den Materialismus), indem sie die Erscheinungen an ihren latenten Lebensgrund heranbringt; und den Dogmatismus der Spekulation (den Idealismus), indem sie denselben aus seinen Erscheinungen induktiv immer genauer zu ergründen und spekulativ immer tiefer zu erschließen sucht. Die empirische Induktion bedarf daher einer immer mehr sich vervollkommnenden spekulativen Erklärung, wie die spekulative

Deduktion einer immer mehr sich vervollkommnenden induktiven Begründung. In diesen ewigen Kreislauf ist alles Denken, wie alles Leben eingeschlossen. Er hat seinen Ausdruck in der unendlichen Entwickelungsfähigkeit aller wissenschaftlichen Disciplinen gefunden; und seinen Grund in der Beschränktheit aller Erkenntniß und dem dadurch bedingten latenten Leben, dem unerkannten Wesen der Dinge an sich.

Auf dieser Basis beruht die realistische Weltanschauung. Wie die Gegensätze der Empirie und Spekulation erkenntnißtheoretisch, metaphysisch, so sind ihr die des Mechanismus und des Vitalismus in einer einheitlichen Hypothese ausgesöhnt. Es ist richtig zu behaupten, daß es ebenso das Bestreben der Wissenschaft ist, das Leben in seine mechanischen Bestandtheile aufzulösen, als umgekehrt die mechanischen Gesetze in ihrer lebendigen Bedingtheit und Wechselwirkung zu begreifen. Ersteres ist das Verfahren der empirischen Analyse, letzteres das der spekulativen Syntheſe. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß, während die empirische Analyse das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, das *πρότερον τῇ φύσει* die lebendige Syntheſe ist. Der lebendige Zusammenhang bleibt daher der ewige Regulator für allen begrifflichen Zusammenhang. Die mechanische Bewegung selbst hat immer eine lebendige Ursache, eine wenn auch noch so künstlich benutzte Anwendung der allgemeinen, lebendig wirkenden Molekularkräfte.

Wenn man daher von mechanistischer Weltanschauung spricht, so darf dabei nicht vergessen werden, daß aller Mechanismus zuletzt in einem Vitalismus als Glied fungirt. Virchow machte in dieser Beziehung, dem Materialismus gegenüber, der dies verkennt und das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* für das *τῇ φύσει πρότερον* nimmt, geltend: omnis cellula e cellula. Durch Czolbe kommt der Materialismus zum Bewußtsein, daß in den absoluten Hintergrund die Thatsache des Lebens aufgenommen werden muß. Czolbe vollzieht diese vitalistische Reaktion daher auf meta-

physischem Gebiete. Man könnte erwidern, er stehe in dieser Beziehung vereinzelt. Aber, würde ich antworten, er hat das Gesetz der Causalität für sich. Wenn die meisten Naturforscher einem materialistischen Mechanismus theoretisch huldigen, so unterwerfen sie sich faktisch dennoch dem allgemeinen, ewigen, realistischen Vitalismus. Alle Gedanken und empirischen Beobachtungen der Naturforscher erlangen nämlich ihren Glauben, ihre Wahrheit erst durch eine Uebereinstimmung mit dem thatsächlichen Zusammenhang in dem ewigen Leben der Natur.

C. Leben und Bewußtsein.

Das Resultat unserer bisherigen Kritik erwies sich als von einem bestimmten, erkenntnißtheoretischen Standpunkt abhängig. Fast könnte man denselben als den des Kantischen Kriticismus bezeichnen, wenn nicht das von diesem Verschiedene auch wiederum leicht ins Auge fiele. Den nachkantischen Systemen gegenüber schließt er sich allerdings an Kant an, eine Thatsache, die, so zu sagen, schon historische Macht erlangt hat: denn nicht nur ist ein Uebergewicht derjenigen Systeme bemerkbar, welche, in Opposition gegen die nachkantischen hervorragenden Denker, sich unmittelbarer an Kant anschlossen, wie die Bedeutung der Herbart'schen, Fries'schen und Beneke'schen Philosophie für die gegenwärtigen Bewegungen beweist; sondern auch innerhalb der sich an Fichte, Schelling und Hegel anlehnenden Richtungen sind mit oder ohne Bewußtsein vollzogene Modificationen im Sinne Kant's wahrnehmbar, wie vorzüglich aus den selbständigen Arbeiten von Trendelenburg, Fichte, Weiße, Ulrici, Chalybäus, Wirth u. s. w. ersichtlich ist, welche mit Bewußtsein den Weg einer solchen Vermittelung eingeschlagen haben. —

Wir bezeichnen jedoch unsern Standpunkt, um keine Verwechselung mit dem Kriticismus Kant's zu veranlassen, als den

der induktiven Logik, womit wir sagen wollen, daß wir der Ueberzeugung sind, von der Philosophie müsse ein ganz ähnliches Verfahren eingeschlagen werden, wie von den sog. empirischen Wissenschaften. Auch hier erkennen wir keinen Gegensatz, keinen unvereinbaren Dualismus von spekulativen und empirischen Wissenschaften an, sondern sehen in der Spekulation nur ein Vorherrschen des synthetischen, in der Empirie ein Vorherrschen des analytischen Elementes. Aber wie die Empirie ohne Spekulation, so ist die Spekulation ohne Empirie undenkbar. Und wie hauptsächlich in der empirischen Wissenschaft spekulative Geister, d. h. solche, welche die Erfahrungsthatsachen auch zu interpretiren wissen, Epoche machend auftreten; so sind unter den spekulativen Denkern gewöhnlich diejenigen als Markſteine der Entwickelungsepochen anzusehen, welche dem spekulativen Geiste ein weiteres empirisches Feld abgewinnen.

Aber auch vom induktiven Standpunkte aus mußten wir den Kantischen Gegensatz von dem Ding, wie es uns erscheint, (Phaenomenon) und von dem Ding an sich, (Noumenon) gelten lassen. Darin jedoch unterscheidet sich der Standpunkt der induktiven Logik wiederum von dem Kantischen Kriticismus, daß der erstere auch zwischen Phaenomenon und Noumenon keine absolute Scheidewand sieht, und den dualistischen Gegensatz in eine monistische Hypothese auflöst. Der Gegensatz ist ihm ein erkenntnißtheoretischer kein metaphysischer, d. h. er sieht das Wesen der Dinge als ein einheitliches an, welches nur durch unsere Erkenntniß empirisch in ein erkanntes, und spekulativ in ein unerkanntes geschieden wird. Der Fehler des Materialismus besteht darin, daß er diese Thatsache übersieht oder gar zu leugnen sucht; der Fehler des Idealismus besteht darin, daß er diesen erkenntnißtheoretischen Gegensatz zu einem metaphysischen hypostasirt.

Wie Phaenomenon und Noumenon, so waren uns auch die scheinbaren Gegensätze von Kraft und Stoff, von Mechanismus

und Vitalismus nicht von metaphysischer, sondern nur von erkenntnißtheoretischer Bedeutung. Wir gingen so von monistischen Theorien aus, während eine dualistische Auffassung dennoch praktische Geltung behielt. Dieser erkenntnißtheoretische Standpunkt, welcher Objekt und Subjekt trennt, indem er uns der Welt und ihren Organismen mit deren mannigfaltigen Lebenserscheinungen äußerlich entgegenstellt, ist der Außenwelt gegenüber vollständig gerechtfertigt, wie sowohl Naturwissenschaft als Philosophie anerkennen müssen. Unsere unmittelbare Wahrnehmung tritt den Gegenständen der Erkenntniß von Außen entgegen und zwingt uns, die erkannte Seite von der unerkannten der Dinge an sich zu unterscheiden, und letzterer durch Schlüsse näher zu kommen, um sie unsern Gedanken wenigstens zugänglich zu machen.

Aber die Philosophie läßt diesen Standpunkt nur für die Außenwelt gelten. In unserm eignen Innern ändert sich derselbe von selbst um, wie sie glaubt. Hier soll erkennendes Subjekt und zu erkennendes Objekt dasselbe sein; der Gegenstand der Erkenntniß steht uns nicht mehr als ein Aeußeres gegenüber, denn wir sind mit einem Male in sein Inneres versetzt. Hier ist uns eine Welt des Uebersinnlichen eröffnet, ein Einblick in das Noumenon unseres eigenen Wesens gestattet; hier ist die Tempelschwelle in das Allerheiligste der Natur, in das uns verhüllte Reich der Ideen, des Wesenhaften, zu überschreiten, in welches die äußere Wahrnehmung nie einzudringen vermag. Das ist Sinn und Bedeutung der idealistischen Weltanschauung, deren Berechtigung wir nun näher zu untersuchen haben. Dem in äußerer Wahrnehmung gegebenen Leben der äußern Natur tritt die durch innere Wahrnehmung constatirte Thatsache des Selbstbewußtseins entgegen, welches die idealistische Philosophie als innere oder wesenhafte, metaphysische Natur zu betrachten gewohnt ist.

Der Idealismus hat sich im ersten und zweiten Kapitel an den Begriffen Kraft und Lebenskraft, Bewegung und Form oder

Idee aufgelöst; sehen wir nun in diesem dritten Kapitel, ob sich unsere realistische Anschauungsweise auch an einer näheren Untersuchung des Bewußtseins rechtfertigen wird. Hier nämlich ist es, wo der Idealismus bewiesen, oder wo er widerlegt werden muß.

1. Gemeinsame Ansicht über das Verhältniß von Leben und Bewußtsein.

Die Erscheinung, welche wir unter dem Ausdrucke des Bewußtseins fassen, ist vor allen Dingen von einem jeden Standpunkte aus anzuerkennen, als Thatsache gelten zu lassen und zum Problem weiterer wissenschaftlicher Forschung zu erheben. Wir sehen daher vorerst von der vermeintlichen Schwierigkeit ab, daß das Selbst über sich selbst denken, ja daß sogar das Denken über das Denken nachdenken kann. Wir setzen auch noch die sog. moderne Verlegenheit bei Seite, wie es möglich ist, daß das Subjekt in der Erkenntniß sich von der Thätigkeit und dem Wesen des subjektiven Geistes nicht lostrennen, und dennoch die Gesetze einer objektiven Außenwelt begreifen soll. Auch hier muß das allmälig sich entwickelnde Bewußtwerden von einer Außenwelt als gegebenes Problem hingenommen werden. Es fragt sich nur, zu welchen Resultaten unser Denken über das Wesen des Bewußtseins und über das Ergebniß und Ziel desselben gelangt. Darin erst trennen sich die entgegengesetzten Erklärungsversuche.

Ferner muß von jeder Weltanschauung zugestanden werden, daß die Erscheinung des Bewußtseins zwar nur an dem lebendigen, leiblichen Organismus bekannt ist, daß dieselbe aber weit über die unmittelbaren Beziehungen des letzteren hinüberreicht, die Schranken des erreichbaren Raumes und der gegenwärtigen Zeit durchbrechend. Daher der unmittelbare Glaube aller Völker den Menschen zu dem Doppelwesen machte, welches aus Leib und Seele bestehen und so zwei verschiedene Daseinssphären organisch in sich vereinen sollte.

Es kann sich hier allerdings die wichtige Frage erheben, ob diese beiden im Menschen vereinten Gegensätze nicht etwa nur verschiedene Thätigkeiten eines und desselben Wesens sind, welche nur die trennende Erkenntniß auseinander gerissen hat, während sie in dem an sich unerkannten menschlichen Wesen an dasselbe Substrat gebunden ist. Diese Frage muß jedoch als das Ergebniß wissenschaftlichen Nachdenkens und künstlichen Zweifels betrachtet werden. Als unmittelbaren Glauben sehen wir überall in der Unsterblichkeitsannahme die Meinung einer substanziellen Verschiedenheit dieser beiden, wenn uns auch nur in ihrer Verbindung bekannten Erscheinungen auftreten. Ein Dualismus von Leib und Seele ist die überall verbreitete, populäre Anschauung.

Wir können aber vorerst das Verhältniß von Leib und Seele noch außer Acht lassen, und uns ganz einer nähern Betrachtung des Bewußtseins zuwenden, welche Erscheinung erst in ihrer allgemeinen und specifischen Thatsächlichkeit festgestellt werden muß. Wir können um so eher von dem Verhältniß absehen, in welchem das Bewußtsein zu dem s. g. leiblichen Organismus steht, da sowohl Materialismus als Idealismus, sowohl Naturwissenschaft als Philosophie ihre Unwissenheit über das wahre Wesen dieses Wechselverhältnisses bekennen müssen. So sagt Virchow: „Welcher innere Vorgang stattfindet, wenn eine Ganglienzelle durch einen zuleitenden Nerv eine äußere Erregung zugeführt bekommt, oder wenn sie einem ableitenden eine Erregung mittheilt? Davon ist unmittelbar gar nichts wahrzunehmen, und es bleibt uns nur der Schluß aus dem endlichen Resultat.“ (Ges. Abh. S. 9.) Und in ganz ähnlichem Sinne sagt Waitz: „Das Wesen der Seele kann daher weder begriffen, noch in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden, denn alle Erfahrung kann uns nur sagen, was die Seele thut und leidet, nicht was sie ist.“ (Psych. S. 55.) Von beiden Seiten

wird also das Bewußtsein als ein in seinem wahren Wesen Unerkanntes betrachtet, welches nur in seiner Erscheinung erforscht, und aus dieser weiter erschlossen werden kann. Der Materialismus wendet seine Schlüsse mehr auf diejenige Seite des Organismus, welche uns durch äußere Wahrnehmung kenntlich ist, und welche wir Leib nennen; der Idealismus läßt sich in seinen Schlüssen über das unbekannte Wesen der Seele mehr von denjenigen Thatsachen leiten, welche uns nur durch innere Wahrnehmung zugänglich sind, und welche man gewöhnlich besonders in dem Ausdrucke Seele zusammenfaßt.

Beide entgegengesetzte Weltanschauungen lassen die Erscheinungen des Bewußtseins auf eine uns unbekannte Weise in unserm Organismus bedingt sein; beide sehen sich aber auch genöthigt, sie aus dem allgemeinen Leben oder aus der absoluten Substanz zu erklären, welche als der Urgrund aller Naturerscheinungen betrachtet werden muß, so verschieden derselbe auch aufgefaßt wird. Und auch hier macht sich wiederum ein gemeinsamer Gesichtspunkt geltend. Weder Materialismus noch Idealismus sind im Stande, die eigentliche Bedingtheit des Bewußtseins in der absoluten Substanz, welche sie allem Leben als Basis unterlegen, zu erkennen. Beide sehen sich gezwungen, einzugestehen, daß sie in dem durch äußere Wahrnehmung zugänglichen Leben des Alls keinen objectiven Grund des Bewußtseins zu entdecken vermögen; ja daß sie diese Thatsache einzig nur aus der innern Wahrnehmung erforschen können. Hier ist das Bewußtsein also thatsächlich auszuforschen, in seinen Erscheinungen zu erklären; dann erst wird es möglich sein, dessen Ursachen in dem Organismus nachzuspüren, und deren allgemeine Bedingungen im Kosmos zu erschließen. Zu den Letzteren kann demnach erst ein doppeltes Schlußverfahren zurückführen, welches nur ein hypothetisches ist, da wir die Stoffe oder die absolute

Subſtanz nur in animaliſchen Organismen die Wirkungen des Bewußtſeins hervorbringen ſehen.

2. Gemeinſame erkenntnißtheoretiſche Oppoſition gegen den Materialismus.

Der Materialismus betrachtet bekanntlich das Bewußtſein als ein Produkt der Materie, und zwar als eine Erſcheinung der Kräfte derſelben, wie dieſe ſich unter der organiſchen Verbindungsform des Gehirns zu äußern im Stande ſind. Das Bewußtſein wird dadurch zu einem phyſiologiſchen Proceſſe. Der empiriſche Vorgang des eigentlichen Bewußtwerdens bleibt aber, wie Virchow bemerkt, unerforſcht; er iſt eine nur durch innere Wahrnehmung conſtatirte Thatſache. Die Anſichten gehen daher über dieſen Punkt vielfach auseinander. Die meiſten Materialiſten jedoch ſind zugleich Senſualiſten, und betrachten das Bewußtſein als ein Produkt der sensus, der unmittelbaren innern und äußern Wahrnehmung. Aber bei dem phyſiologiſchen Proceſſe des Gehirns, auf welche Weiſe man denſelben auch auffaſſen mag, bei dem durch die ſinnliche Wahrnehmung gelieferten Materiale, woher dieſes auch ſtammen mag, iſt, wie Lotze ſehr richtig erinnert, noch keineswegs ſchon begreiflich, wie dieſe Dinge von einem Subjekte wahrgenommen, zuſammengefaßt und verarbeitet werden. Dieſe transſcendentale, aprioriſche Thätigkeit des Subjektes hat die Philoſophie, dem Senſualismus und Materialismus gegenüber, beſtändig hervorgehoben und geltend gemacht. Fichte bezeichnet als dieſes Aprioriſche nicht nur die mit dem sensus verarbeiteten, früheren Momente unſeres geiſtigen Lebens; ſondern auch die „vorherbeſtimmten Anlagen unſeres realen, ſelbſt aprioriſchen Geiſtweſens, welche, indem der Geiſt ſich ins Bewußtſein herauslebt, nunmehr auch in dieſem Bewußtſein wirkend, darin als ein Vorempiriſches ſich kenntlich machen." (Anthr. S. 563.)

Die Bedeutung der spekulativen Anschauungsweise überhaupt besteht darin, das Erkennen als aprioriſche Syntheſe aufzufaſſen; wie ich in meiner Kritik A. Schopenhauer's §. 7 nachgewieſen habe. Die pſychologiſche Entwickelung der neueſten Zeit läßt dieſe Anſicht als die wahre Errungenſchaft der Spekulation erſcheinen; ja die neueſte Pſychologie bringt ſogar ſiegreich bis in die eigentlich ſenſualiſtiſchen Proceſſe vor, und es iſt ihr gelungen, bei der unmittelbaren Wahrnehmung das ſpekulative, d. h. apriori ſyntheſirende Element nachzuweiſen. Und in dieſer Beziehung kommen die Reſultate der empiriſchen Forſchung den Ergebniſſen der Spekulation entgegen. Wir halten es für einen der ſchönſten Triumphe des Kantiſchen Syſtemes, daß einer der tüchtigſten Vertreter der neueſten Naturwiſſenſchaft dieſem Heros der neueren Philoſophie ſeine Abhandlung über das Sehen dargebracht hat, als eine Beſtätigung der ahnungsvollen Gedanken deſſelben. Helmholtz weiſt aufs vollſtändigſte nach, daß das ſ. g. Sehen, die ſinnliche Wahrnehmung, nur durch ein unbewußtes, aber ſehr complicirtes Schlußverfahren zu Stande kommt. Er hat dies auf eine ebenſo geiſtreiche als ſcharfſinnige Weiſe an der Sinnestäuſchung dargeſtellt; welche ſeiner Anſicht nach dadurch entſteht, daß bei veränderten Verhältniſſen die Gewohnheit des bisherigen Schließens fortgeſetzt wird, wodurch die Prämiſſen und mit ihnen die Produkte der Schlüſſe natürlich falſch werden.

Allein auch ein tieferes Eingehen in die Werke der ſtrengen Materialiſten zeigt, daß ſich ſpekulative Kriſen innerhalb ihres Senſualismus geltend machen, und denſelben in ſeinen eigenen Widerſprüchen aufheben. Ich werde dies an dem ausgeführteſten neuen Verſuche, den Senſualismus wiſſenſchaftlich zu begründen, an Czolbe's intereſſantem Entwurf deſſelben, nachweiſen, und kann deßhalb hier kurz ſein. Auch bei Büchner finden ſich auf gleiche Weiſe idealiſtiſche Kriſen, welche aber noch zu keiner Entſcheidung, zu keinem Bewußtſein und zu keiner wiſſenſchaftlichen

Durchbildung gelangt sind, sondern in innern Widersprüchen erst durchbrechen wollen, aber in denselben befangen bleiben. So erklärt Büchner sensualistisch den denkenden Menschen für das Produkt der Sinne; in einem andern Kapitel jedoch, welches über den Sitz der Seele handelt, berichtet er nach andern Quellen, daß „die Sinne nicht die unmittelbaren Erzeuger, sondern nur die Vermittler der geistigen Qualitäten" seien; „sie führen (nach Kraft und Stoff S. 172) die äußern Eindrücke dem Gehirne nur zu, welches dieselben aufnimmt und nach Maßgabe seiner materiellen Energie verarbeitet und reproducirt. Was aber unter der materiellen Energie des Gehirns zu verstehen sei, ob überhaupt die Verarbeitung der Sinneseindrücke durch eine Gedankenoperation als materielle Function begriffen werden könne, das wird nicht weiter untersucht. Der Materialismus verdeckt daher unter dem Worte Gehirnfunktion, als welche er den Erkenntnißproceß behandelt, nur das eigentliche Problem der Forschung, ähnlich wie dies auch der abstracte Idealismus unter seiner Vorstellung der Seele, als eines sich selbst reflektirenden, seine Gedanken willkürlich producirenden, idealen Subjektes thut.

Der Materialismus kommt nur durch ein oberflächliches Schlußverfahren zu Stande. Er bekundet dieses, indem er das Nebeneinanderherlaufen und das Ineinandergreifen physiologischer und psychologischer Vorgänge zu einer Identität Beider macht, statt induktiv die verschiedenen Vorgänge weiter zu ergründen und sich zu bemühen, ihr eigentliches Verhältniß genauer zu erschließen. Der empirisch sein wollende Materialismus ist daher selbst nur auf eine oberflächliche Speculation basirt. Aber um weiter über die Natur des Bewußtseins vorzudringen, wollen wir vorerst diese verarbeitende Thätigkeit des Subjekts bei Seite setzen, und uns auf eine Analyse des sensus, des Sinneseindrucks selbst näher einlassen, welche der Sensualismus als die Grundlage des

ganzen innern Geisteslebens betrachtet, und welche der Materialismus für ein Produkt des Gehirns erklärt.

3. Gemeinsame metaphysische Opposition gegen den Materialismus.

Wir haben im vorigen Paragraphen darauf hingewiesen, wie die erkenntnißtheoretische Opposition der Philosophie gegen den Materialismus, und die Krisen desselben innerhalb seiner eigenen Systeme nach einem gemeinsamen Ziele hindrängen. Neben den aposteriorischen Elementen der Empirie machen sich die aprioriſchen als Aufgaben der Spekulation geltend. Die Empirie kann auf die Dauer sich gegen solche Einsicht nicht verschließen; wenn sie auch zuerst nur als Widerspruch im Princip auftritt, so überwindet sie doch, wenn durchdacht, den Standpunkt des einseitigen Sensualismus. In diesem Paragraphen wird uns ein ganz gleiches Resultat in Bezug auf die metaphysischen Principien entgegentreten. Neben den erkannten physiologischen Elementen, welche der Materialismus allein berücksichtigt, weist die Philosophie auf die eigenthümlich psychologischen Thatsachen hin. Diese letzteren erzeugen nicht nur den Idealismus als besondere metaphysische Weltanschauung, sondern sie veranlassen auch in den materialistischen Systemen selbst, wenn sie näher berücksichtigt werden, idealistische Krisen. Eine solche werden wir ebenfalls bei Büchner nachweisen, welche sich als Opposition gegen den strengen Materialismus Vogt's geltend macht.

Vogt betrachtet bekanntlich den Gedanken als eine materielle Sekretion des Gehirns; allein diese Ansicht wird bereits von der Naturwissenschaft verworfen. Virchow erklärt sie „für Transscendenz, für Dogmatismus, der noch gefährlicher sei, als der kirchliche und der idealistische, weil er seine Natur verleugne und im Kleide der Wissenschaft auftrete, weil er als empirisch auftrete, wo er nur spekulativ sei." (Ges. Abh. S. 18). Sogar

Büchner proteſtirt gegen dieſe chemiſch-materialiſtiſche Gedankenproduktion. Wir heben dies hervor, um zu zeigen, daß unter den Materialiſten ſelbſt in dieſem Punkte Schwankungen und Verſchiedenheiten ſtattfinden, bedeutend genug, um das Grundprincip des Materialismus ſelbſt aufzuheben, und auch hier zu einer realiſtiſchen Weltanſchauung hinzutreiben.

Dieſe Thatſache können wir an folgendem Satze Büchner's nachweiſen, in welchem er die Gedankenſekretion von der Leberſekretion, mit der ſie Vogt vergleicht, alſo ſcheidet: „Die Sekretion der Leber, der Nieren, geht unbewußt, ungekannt, unbeaufſichtigt von der höheren Nerventhätigkeit vor ſich; ſie erzeugt einen greifbaren Stoff; die Thätigkeit des Gehirns iſt ohne Bewußtſein, ohne volles Bewußtſein unmöglich, ſie ſecernirt nicht Stoffe, ſondern Kräfte" (S. 140). Von der unbewieſenen und unbeweisbaren Behauptung, daß die Thätigkeit des Gehirns ohne Bewußtſein nicht möglich ſei, ſehen wir vor allen Dingen ganz und gar ab, da ſie in zu grellem Contraſt mit allen Erfahrungsthatſachen ſteht. Es iſt hier zwiſchen pſychologiſcher Gehirnthätigkeit und zwiſchen der phyſiologiſchen zu unterſcheiden, bei welcher Eckhardt (in ſeiner Phyſiologie des Nervenſyſtems S. 97) wiederum eine automatiſche und eine reflektoriſche hervorhebt. — Der phyſiologiſche Prozeß des Gehirns kommt uns im geſunden Zuſtannde deſſelben ſo wenig zum Bewußtſein, als die Leberſekretion u. ſ. w. Aber auch die pſychologiſchen Vorgänge erlangen ſogar nicht alle Bewußtſein, und diejenigen, welche es erlangen, geben uns keine Kenntniß über die Natur des Subſtrates an ſich, welches das Selbſtbewußtſein und das Bewußtſein von der uns umgebenden Außenwelt producirt. Die Wiſſenſchaften der Pſychologie und Nervenphyſiologie wären ſonſt vollendet, während ſie bekanntlich noch in den erſten Stadien ihrer Entwickelung ſtehen. Büchner hätte ſich hier die Mahnung Ludwigs zu Herzen nehmen ſollen, welcher es für vollkommen fehlerhaft erklärt, die Erregung der

Nerven und die Empfindung für gleichbedeutend zu halten, und welcher ferner die Meinung widerlegt, daß das physiologische Zusammenwirken der Nervenröhren in Hirn- und Rückenmark die alleinige Bedingung der Empfindung sei. Selbst das Zusammengreifen eines motorischen und sensiblen Nerven im Gehirn genügt ihm nicht; es muß noch etwas hinzutreten, daß sich Empfindung bilde. Die Umstände aber, durch deren Zusammenwirken die Empfindung entsteht, sind nach ihm so gut wie unbekannt. (Lehrb. der Phys. d. Mensch. S. 440, 441.)

Die physiologischen und psychologischen Vorgänge sind sonach in ihrem eigenthümlichen Zusammenhange noch durchaus unermittelt. Es muß also mit der äußersten Vorsicht zu Wege gegangen werden, um nicht in Transscendenz und Dogmatismus zu verfallen, wie Virchow sagt. Wir finden aber nicht nur bei Vogt einen materialistischen Dogmatismus, sondern bei dem die Alleinseligmachung des Materialismus so stolz verkündenden Büchner sogar einen idealistischen Dogmatismus. Letzterer wird sich gegen Czolbe und Moleschott auseinandersetzen müssen, denn er behauptet ausdrücklich, die Seele, das Bewußtsein, sei nichts Materielles, könne nicht durch die Sinne unmittelbar wahrgenommen, sondern nur aus ihren Aeußerungen erschlossen werden. Nach diesem Rückfall in Spekulation und Transscendenz fährt er fort, seinen merkwürdigen Ausspruch, das Bewußtsein sei keine Sekretion von Stoffen, sondern von Kräften, zu erläutern. Es entsteht in ihm ein dunkles Gefühl, daß er damit das Grundprincip seines Materialismus aufhebt, indem, wenn keine Kraft ohne Stoff sein, auch keine Kraft ohne Stoff secernirt werden kann. Diese geheimen Skrupel soll nun folgende mystische Stelle verscheuchen: „Wir haben Kraft als eine Eigenschaft des Stoffes definirt, und gesehen, daß beide unzertrennlich sind; dennoch sind beide *begrifflich* sehr weit auseinanderliegend, ja in einem gewissen Sinne geradezu einander negirend. Wenigstens wüßten

lation ein ähnliches Verſehen gegen die Thatſachen der Phyſiologie zu Schulden kommen ließe, von welcher ſie in Bezug auf die eigentlich pſychologiſchen Probleme doch durchaus noch keinen Vortheil ziehen kann: ſo würde man von Seiten der Empirie über Verletzung der erſten Regeln der Wiſſenſchaft klagen, die zwingende Macht der Thatſachen vorbringen, und über den gänzlichen Verfall und die hiſtoriſche Entbehrlichkeit aller Spekulation und Philoſophie in dieſem Jahrhundert reden. Der Materialismus ſelbſt hat aber keine Ahnung davon, daß er die Thatſachen in dem Leben der Seele, welche von der Pſychologie längſt hingeſtellt ſind, in ſeiner Theorie ganz und gar nicht berückſichtigt, und dennoch eine Hypotheſe über die Seele aufſtellt.

Czolbe dagegen hat das entſchiedene Verdienſt, dieſe wichtige Frage hervorgehoben und in ſeinem Verſuch einer neuen Darſtellung des Senſualismus in Angriff genommen zu haben. Er iſt nicht nur Materialiſt und Senſualiſt; er ſieht auch ein, daß er vor allen Dingen den Standpunkt ſeines Empirismus feſthalten und vertheidigen muß, da dieſer das Fundament der neueren Naturwiſſenſchaft und ihren vermeintlichen Vorzug vor den ſ. g. ſpekulativen Wiſſenſchaften bildet. Er iſt durchdrungen von der Thatſache, daß der Menſch objektive Wahrheit zu erlangen und immer tiefer in das Weſen der Dinge einzudringen vermag. Dies iſt der erſte Glaubensſatz eines wiſſenſchaftlich produktiven Kopfes; es iſt das letzte Reſultat eines Jeden, welcher wirklich wiſſenſchaftliche Erlebniſſe erlangt, einen Blick in die Entwickelung ſeiner Disciplin geworfen, und ſelbſtthätig in dieſen Entwickelungsgang eingreift, indem er die Grenzen deſſelben an irgend einem Punkte erweitert hat. Von dieſer Thatſache, dieſem Glaubens- und Erfahrungsſatze, dem wahren Standpunkte des Empirikers, geht Czolbe aus. Allein er geht nicht nur von ihm aus, ſondern er läßt ſich auch von demſelben in ſeinen Erklärungen, in ſeinen Principien und Folgerungen leiten. Er ſieht ein, daß die

Objektivität unserer Erkenntniß gefährdet wird, wenn man diesen Vorgang zu einer rein physiologischen Gehirnfunktion macht. Er erklärt sich daher offen gegen Vogt, Moleschott u. A., welche den Erkenntnißproceß zu einer subjektiv chemischen Gehirnfunktion machen S. 14, und gegen Du Bois-Reymond, Ludwig, Eckhardt u. s. w. S. 17, welche demselben nur subjektiv physikalische Bedeutung geben und aus Erscheinungen der Elektricität zu erklären suchen. Alle diese Denker sollen in den Grundirrthum der Spekulation zurückfallen, da sie nicht über eine subjektive Willkür der Erkenntniß hinüber gelangen. Aus gleichem Grunde kann er sich auch nicht an Müller und Helmholtz, nicht an Lotze und die spekulativen Denker anschließen, welche die Sinnesempfindung zwar nicht als eine bloß physiologische, wohl aber als eine bloß subjektive psychologische Funktion betrachten. Er will Objektivität in derselben erlangen. Nur von diesem Bestreben aus sind seine Ansichten zu begreifen. Allein man kann dieselben noch nicht induktiv begründete Wahrheiten, sondern weit eher spekulative Hypothesen, transscendente, dogmatische, mechanisch sein sollende Vorstellungen über das Wesen des Bewußtseins nennen. —

Czolbe erkennt richtig, daß sich der empirisch sein wollende Materialismus in den offenbaren Widerspruch verwickelt, den Erkenntnißproceß, welcher objektive Gesetze erkennen soll, nur an die subjektiven Gesetze des Gehirns zu binden. Er selbst glaubt sich dadurch zu retten, daß er sich zu einer ihm ganz eigenthümlichen, naturphilosophischen Identitätsphilosophie bekennt. Er drückt nämlich die Nerven zu vollkommener Passivität herab, um durch das Subjekt gar keinen Einfluß auf die Sinnesempfindung zu erlangen. Dann überläßt er sich der mechanistischen Vorstellung, daß die objektiven Eigenschaften der Dinge durch „die physikalischen Agentien" als Sinnesqualitäten unmittelbar in die Seele hinübergebracht werden könnten. Wir wollen hier ganz davon absehen, daß sich Czolbe durch seine Ansicht mit den Erfahrungs-

thatsachen sowohl der Physiologie als der Psychologie in Widerspruch versetzt, daher auch sämmtliche Denker naturwissenschaftlicher Forschung, wie philosophischer Spekulation gegen sich hat. Wir wollen hier nicht näher darauf eingehen, welche Anstrengungen gemacht werden müssen, um diese abweichende Ansicht physiologisch und psychologisch genügend zu begründen. Wir wollen hier nur darauf aufmerksam machen, daß, wenn man Czolbe alle diese Dinge zugestehen und ihm seine Identitätshypothese annehmen wollte, er auch unter dieser Bedingung um nichts gefördert wäre. Selbst wenn in der Erinnerung alle wesentlichen Eigenschaften der Dinge real aufgespeichert wären, müßte er dennoch den Gebrauch aller dieser objektiven Elemente nach seinem eigenen Standpunkte von den Gesetzen des Subjektes, von Vorgängen des Gehirns abhängig machen; und die subjektive Einmischung würde demnach in den Processen des Denkens wiederkehren, wenn er dieselbe auch von den Processen der unmittelbaren Wahrnehmung abhalten könnte, was übrigens eine physiologische, psychologische und logische Unmöglichkeit ist. Also bleibt auch Czolbe in diesem Widerspruche befangen. Wir brechen hier ab, da wir nächstens zeigen werden, wie sich ganz besonders bei ihm die idealistische Krisis in seinem Materialismus und Sensualismus nachweisen läßt. Uebrigens werden wir im Verlaufe dieses Abschnittes finden, daß sich auch der Idealismus aus diesem Widerspruch nicht befreien, und ebenfalls keine befriedigende Lösung über die Frage nach der objektiven Bedeutung des subjektiven Bewußtseinsaktes zu geben vermag.

5. Innerer materialistischer Widerspruch, in welchen sich der Idealismus verwickelt.

Der Widerspruch zwischen subjektiver Gehirnfunktion und Objektivität der Erkenntniß bleibt ungelöst, und veranlaßt den Materialismus, die Kraft und Bewegung immer mehr von dem

Nervenstoff zu trennen, bis Czolbe behauptet: „es bleibt nur übrig, daß Bewegung, die ja imponderabel, d. h. immateriell ist, die Seelensubstanz bilde.“ Da diese Bewegung Eigenschaft der Dinge sein soll, von denen sie ausgeht, und, fortgepflanzt und von den Sinnen aufgenommen, Bewußtsein wird; so muß dieselbe, besonders im Gehirne, allerdings unabhängig von dessen Materie sein. Somit sind wir, freilich auf einem Umwege, zu der Ansicht des Idealismus gelangt, welche die Seele ebenfalls für abstrakte Kraft und Bewegung, ja für das Bewegende, sich aus sich selbst Entwickelnde hält. Dieselbe hat sich aus einer Anschauung der aprioriſchen Syntheſe im Denken gebildet; während Czolbe von einer eigenthümlichen Anschauung der aposterioriſchen Analyſe des sensus ausgeht. In Czolbe gelangte der Materialismus zu einer empiriſch naturaliſtiſchen Identitätsphiloſophie, während sich der Idealismus zu einer ſpekulativ metaphyſiſchen ausgebildet hatte.

Die Philoſophie hatte längſt den Widerſpruch empfunden und durchdacht, daß wir objektive Wahrheit erſtreben, während unſere Erkenntniß dennoch immer mit den Schranken des Subjektes behaftet bleibt. Sie glaubte denſelben bekanntlich leicht durch die Anſicht heben zu können: daß zwar die ſinnliche Wahrnehmung und das ſie unterſtützende, reflektirende Denken in der endlichen Erſcheinungswelt befangen bleibe; daß aber die über jene hinausgehende ſpekulative Funktion, ſei es als Vernunftanſchauung oder als transſcendente Dialektik, das wahre Weſen der Dinge zu erkennen vermöge. Dieſer Standpunkt nahm den hypothetiſchen Begriff von dem Weſen der Dinge materialiter für daſſelbe. Auch er blieb in dem Widerſpruche verwickelt, einer bloß ſubjektiven Funktion des Geiſtes willkürlich objektive Bedeutung zuzuſchreiben, indem er ſie beide unbewieſen als gleich ſetzte und dem Weſen der Dinge die Natur des Begriffs andichtete. Dieſe Richtung in der Philoſophie verfiel in einen

erkenntnißtheoretischen Dualismus; sie trennte die empirische Verstandes- von der spekulativen Vernunft-Erkenntniß ganz und gar. Dieser Dualismus löst sich aber unbewußt in eine Unitärtheorie auf, indem er in den Widerspruch geräth, das wahre Wesen der Dinge nur durch Vernunfterkenntniß, d. h. spekulativ, bestimmen zu können, während es sich bei derselben dennoch unbewußt von einer sinnlichen Anschauung der Dinge leiten läßt. Dieser Widerspruch löst sich in der Folgezeit allmälig immer mehr auf, indem er immer mehr mit Bewußtsein erkannt wird.

In einer Reaktion gegen jenen Standpunkt der Identitätsphilosophie kommen die neueren Systeme überein. So spricht Weiße in seiner ausführlichen Beurtheilung der Fichte'schen Anthropologie in der protestantischen Kirchenzeitung No. 27, 1857 sich ausdrücklich dahin aus: „daß wir (Weisse) uns mit ihm (Fichte) einig wissen in dem allgemeinen Standpunkte des Vernunftglaubens, der nicht von einer Unmittelbarkeit des Gegebenseins von Objekten, sei es einer sinnlichen oder einer übersinnlichen Wahrheit, träumt; sondern es sich klar bewußt ist, wie wir jede Vorstellung eines Objektes unbewußten Operationen unsers urtheilenden und schließenden Verstandes verdanken." Nach dieser Ansicht ist der absolute Dualismus zwischen empirischem und spekulativem Denken gefallen. Bei der empirischen Wahrnehmung macht sich schon das spekulative Denken bemerkbar; und dieses muß umgekehrt von einer empirischen Basis ausgehen. Auch hier lösen sich die dualistischen Theorien in Unitärtheorien auf. Allein so verdienstlich auch die neueren Systeme durch jenen Gegensatz zu der Identitätsphilosophie sein mögen, sind sie dennoch auf halbem Wege stehen geblieben; sie haben den Dualismus nicht ganz abgestreift, und sind weder erkenntnißtheoretisch zu einem induktiven Standpunkte, noch metaphysisch zu einer einheitlichen realistischen Anschauungsweise durchgedrungen.

Das Interessante an jenen neueren Systemen ist der Uebergangscharakter derselben; diesen principiell zu begreifen, und aus ihm die Eigenthümlichkeiten derselben zu erklären, ist Aufgabe der Kritik. Weiße macht nämlich seinem Freunde Fichte den obigen Vorwurf, daß dieser seinen Standpunkt nicht consequent durchgeführt habe, und in spekulative Voraussetzungen seines Systems zurückgefallen sei. Wir wollen diese Thatsache weiter ausführen, indem wir den übereinstimmenden Charakter der Fichte'schen Darstellungen in seiner Anthrologie und in seinen früheren „Grundzügen zum Systeme der Philosophie" nachweisen. Vergleicht man beide Werke, so wird man nicht nur finden, daß in der späteren Anthropologie die Hinneigung zu einer induktiven Erkenntnißtheorie und zu einer realistischen Metaphysik vorwiegender ist; sondern man wird sich auch überzeugen können, daß die spekulative Erkenntnißtheorie und die idealistische Metaphysik sich an beiden Orten auflösen, ohne diese Krisis ganz überwunden zu haben.

In dem ersten Theile der „Grundzüge des Systems" wird das „Erkennen und Selbsterkennen" geschildert; wir sollen durch induktive Ergründung unseres Erkenntnißprocesses zu einer Einsicht in die Aufgabe der Philosophie vorbereitet werden. Eine Wissenschaftslehre soll uns Aufschluß über das Ziel und die Bedeutung unseres Bewußtseins verschaffen. In derselben wird das Ich durch 4 Stufen emporgeleitet; zuerst wird es in seiner „unmittelbaren Gegebenheit und Naturbestimmtheit," sodann als „vorstellendes," ferner als „denkendes" und endlich als „erkennendes" untersucht. Das abstrakte Denken wird als eine Stufe in dem einheitlichen Erkenntnißprocesse betrachtet; und dieser entwickelt sich nun ganz aus der unmittelbaren Gegebenheit heraus. Der Dualismus bricht sich in sich selbst; die spekulative Vernunfterkenntniß scheint nicht mehr in einem unvereinbaren Gegensatze mit der unmittelbaren Wahrnehmung. Hierdurch ist der induktive Charakter des Fichte'schen Standpunktes bedingt, wenn auch noch

nicht durchgebildet. „Wir erkennen, sagt Fichte Bd. I. S. 301, das Wesen der Dinge im Denken nicht darum, weil unser Denken derselben das göttliche wäre, sondern die Dinge erkennend, denken wir nur die göttlichen Gedanken in ihnen nach.“ In der Auffassung dieses Nachdenkens der göttlichen Gedanken oder des Wesens der Dinge zeigt sich aber ein gewisses Schwanken; dieses verursacht einen vollständigen Rückfall in den Standpunkt der Identitätsphilosophie. Fichte stellt nämlich (S. 299) Bewußtsein und Sein als „nicht sowohl identisch,“ als vielmehr „sich durchaus entsprechend“ und „sich gegenseitig durchdringend (sich deckend)“ hin. Dieses eingeklammerte „sich decken“ wird aber außerhalb der Klammer zu einer Identität; denn wir hören bald, daß das spekulative Denken, welches mit dem Glauben, der Ahnung, der Religion innerlich Eins sei, „höchstes Erkennen der Wahrheit, weil die höchste Entwickelung des dem Bewußtsein schlechthin gegenwärtigen Wahren,“ sei. Dann spricht Fichte dennoch wieder von der Abstraktheit der Kategorien und erkennt, daß „der Fortgang des Denkens die Bedeutung habe, das Abstrakte, Unwirkliche, immer mehr abzustreifen und zu seiner Wahrheit im Konkreten hinzuführen.“ Damit aber führt er uns wieder auf den Standpunkt der induktiven Philosophie. Spekulation und Reflexion bleiben somit Gegensätze, welche nach Vereinigung ringen, ohne dieselbe zu erlangen. So sehr daher auch Fichte gegen den Dualismus opponirt, er selbst bleibt in einem solchen befangen. Recht deutlich erkennen wir dies aus seiner Anthropologie (S. 604), wo sich dieselbe in Theosophie abschließen soll. Dort bezeichnet er das menschliche Denken in dem Processe der Reflexion als von bloß peripherischer Natur, als bloß auf die phänomenale Welt gehend, und erinnert dabei an das „Doppelleben“ des Geistes in Zeit und Ewigkeit. Dagegen soll doch auch wieder „das Bewußtsein immer tiefer in jene ewige Welt eindringen und damit aus seiner bloß peripherischen Stellung zum

Urgeiſte und aus dem bloß werkzeuglichen Verhältniſſe eines unwillkürlichen Getriebenwerdens zur freien Höhe eines Mitwiſſenden und in Gott Schauenden erhoben werden können." Hier ſind Zeit und Ewigkeit, reflexives Denken und Vernunftſchauen oder Spekulation zwar Gegenſätze, welche aber ſtets wieder in einander fließen, ſtatt daß ihr Ineinandergreifen klar dargelegt und in einer höhern Einheit aufgelöſt wäre.

Dies iſt der Uebergangscharakter des Fichte'ſchen Syſtemes, ganz ähnlich dem der neueren Syſteme im Allgemeinen. Die Hegelſche Identitätsanſchauung verwiſcht ſich und blickt doch noch überall durch; allein es bricht hinter derſelben eine höhere einheitliche Anſchauungsweiſe hervor, welche ich mit Weiße's Worten angeführt habe. Weiße behauptet daſelbſt ferner: „Fichte habe in wiederholten Auseinanderſetzungen eine klare, energiſche Einſicht an den Tag gelegt in den Charakter der Subjektivität, den alles im Bewußtſein empiriſch Gegebene ohne Ausnahme trage, und in die Nothwendigkeit einer durch Mittel, welche dazu in reiner Vernunft gegeben ſind, ſich vollziehenden Metamorphoſe dieſes Empiriſchen in die Geſtalt der Objektivität, durch die es erſt zu einem Gegenſtande ſowohl des Glaubens, als auch des Wiſſens werde." Weiße findet, daß Fichte von dieſem Standpunkt nicht conſequent zu dem religiöſen Glauben des Chriſtenthums an eine Unſterblichkeit der Seele durchgedrungen ſei; wir finden, von demſelben Standpunkte aus betrachtet, daß er ſpekulativ in einem Dualismus zwiſchen hiſtoriſch-dogmatiſcher Anſchauung und eigner Reflexion befangen geblieben iſt. Und dieſer Dualismus charakteriſirt ſich als Gegenſatz des an Zeit, Raum und Cauſalität gebundenen Gehirnphänomens, des reflexiven Denkens, und der in dieſe hineinragenden überſinnlichen Geiſteswelt, welche ſich in Hellſehen, viſionären Zuſtänden u. ſ. w. „in einer real-idealen Ueberwindung der gemeinen Zeitform und Zeitvorſtellung geltend macht." (S. 424). Letztere ſoll die Dinge in Gott ſchauen:

erstere dagegen uns „nur eine lückenhafte, bruchstückweise Auffassung der Veränderungen, die wirklich in uns und außer uns vorgehen, bieten; denn die dazwischenfallenden Mittelglieder der wahren Veränderung, die sich rascher abwickelt, als die sinnliche Perception je sie ergreifen kann, fallen in der Mitte heraus und entgehen so dem percipirenden Bewußtsein der Seele." Diese beiden Dinge bleiben aber nicht immer Gegensätze, sondern verwischen sich: das reflektirende Denken soll einestheils das höhere Gottschauen vorbereiten, und der visionäre Zustand soll anderntheils gerade das wahre, wenn auch metaphysische Wesen des Menschen sein.

Passavant erinnert in seiner geistreichen „Betrachtung über das Gewissen" an das Augustinische „deus in nobis crescat;" in dieser Anschauungsweise ist der Gegensatz factisch überwunden, indem das geistige Wesen aus dem leiblichen, die übersinnliche Erkenntniß aus der sinnlichen hervorwachsen soll. Das Christenthum fand hierin für den uns innewohnenden Trieb nach einer beständigen Vervollkommnung und Entwickelung unseres geistigen Lebens einen eigenthümlichen Ausdruck. Diese Anschauungsweise ist im ganzen Mittelalter jedoch nur unter der bergenden Hülle der philosophischen Idealwelt Plato's und Aristoteles' ausgebildet worden, und hat sich so gewissermaßen nur unbewußt entwickelt. Es blieb hierbei theoretisch immer noch ein Zwiespalt zwischen sinnlicher und übersinnlicher Erkenntniß, zwischen Glauben und Wissen, der sich desto weiter spaltete, je unproduktiver das Zeitalter auf dem einen und dem andern Gebiete wurde. Die Religion zehrte dogmatisch an dem früheren Kapital des Glaubens; die Philosophie an dem der früheren Spekulation. Die idealistische Spekulation restaurirte sich nochmals zu ihrem höchsten Extreme in der neuen Philosophie Hegel's und Schelling's, wo die Identität des Glaubens und des Wissens durch einen Gewaltakt zwar als vollzogen verkündet, und das Wissen gewisser-

maßen nur als ein höher entwickelter Erkenntnißakt betrachtet wurde: allein beide blieben in einem ungelösten Gegensatze mit der unmittelbaren Wahrnehmung der Erkenntniß der endlichen Welt. Die Philosophie bildete sich aber in neuester Zeit allmälig um, indem sie erkannte, daß sich alles Wissen, selbst das empirische, aus einem Glauben hervorbildet. Es ist nun die höhere Aufgabe gestellt, beide psychologisch und induktiv aus einer Analyse des gleichen Erkenntnißprocesses zu ergründen.

Dieser Standpunkt bricht auf den verschiedensten Stellen der Wissenschaft auf übereinstimmende Weise durch: bei der Naturwissenschaft wie bei der positiven Theologie, bei der spekulativen Philosophie wie bei der induktiv vorschreitenden Psychologie. Wir haben diese Thatsache negativ kritisch an der Philosophie Fichte's nachzuweisen gesucht. Es besteht auch bei ihm ein Dualismus, welcher aus dem unvereinten Gegensatze von eigenen, induktiv sich ergebenden Ansichten und von einem historischen, idealistischen Dogmatismus herrührt. Dieser löst sich in sich selbst auf. Ganz ähnliche Erscheinungen können wir z. B. auch bei C. G. Carus nachweisen; sie gewinnen daher den Charakter von Zeitsymptomen. Ich habe in einer Kritik von C. G. Carus „Organon der Erkenntniß" (Heid. Jahrb. 1856, S. 189—201) schon auf diesen Dualismus aufmerksam gemacht und gezeigt, wie auch bei diesem Denker die Resultate der idealistischen Philosophie mit seinen mehr unmittelbaren Anschauungen im Conflikt stehen. Carus überträgt ganz ähnlich wie Fichte die Resultate der idealistischen Spekulation dogmatisch auf die visionären Zustände. „Da die Sinne nicht in die Ideen vordringen können, und diese doch erkannt werden sollen, ruft Carus, wie ich daselbst (S. 194) schon aussprach, die außergewöhnlichen Zustände eines visionären Gefühls zu Hülfe (S. 27 u. 29), welches durch magisches Schauen eine unbewußte Anfühlung der Wahrheit erlangen soll." (S. 34.) In seinem neuen Werkchen „über Lebensmagnetismus," (Brock-

haus 1857) können wir nachweisen, wie sich der idealistische Dogmatismus immer mehr abstreift und sich immer deutlicher zu einer Unitärtheorie abklärt. Dort sagt Carus (S. 252) im Sinne des idealistischen Dogmatismus: „Was das Hellsehen betrifft, so muß hier der Ausdruck gänzlich auf das Verfließen der Seele im Allgemeinen gelegt werden.“ Aber ganz im Sinne einer einheitlichen induktiven Anschauung erklärt er diese Worte also: „welches das Vorwalten des Unbewußten überhaupt und überall nothwendig begleitet.“ Während aber die spekulative Philosophie das Versenken in das Allgemeine als einen Akt höchsten geistigen Bewußtseins betrachtet, wird er hier zu einem Akte unbewußter Naturnothwendigkeit gemacht. Dieselbe unbewußte Umbildung finden wir auch bei Carus' Freund D. P., welcher in den S. 274 angeführten Worten das Versenken in Gott bei Platonikern, Neuplatonikern und Mystikern, also eine idealistische Anschauung und den ihr stets anhängenden Dualismus, mit Göthe's Worten zusammenbringt: „Dieses Schauens einzige, aber unerläßliche Bedingung sei ἔνθουσις ein erhöhter Sinn, der erst die höchste, reinste Wahrheit fasse.“ In ähnlichem Sinne betrachtet Carus die Thaten des Genius zuerst im Sinne einer idealistischen Metaphysik; nachher schildert er sie nur als eine Magie, welche aus einer unbewußt gegebenen Naturanlage hervorgehen, nach unbewußt befolgten Gesetzen geschehen, und, wie alle Magie, „als ein Exceptionelles auftreten und Wirkungen erzeugen solle, welche, anstatt in gewöhnlicher Weise langsam und beschränkt zu erscheinen, ihr Ziel stets nur in kürzerer und direkterer Zeit erreichen.“ (S. 279.) Hier schlägt der idealistische Dogmatismus und seine dualistische Erkenntnißtheorie in einen spiritualistischen Naturalismus und eine monistische, wenn man will sogar sensualistische Erkenntnißtheorie um. Ein ganz ähnlicher Gesichtspunkt ist längst von Dr. Passavant in seinem bekannten Werke über Lebensmagnetismus aufgestellt

worden. Aber durch dieſe Anſchauungsweiſe iſt keineswegs, wie Carus in ſeinem Organon wollte, ein hiſtoriſch-idealiſtiſcher Dogmatismus bewieſen, welcher jetzt von ſo vielen Seiten bezweifelt und verworfen wird; ſondern umgekehrt könnte man weit eher durch dieſelbe eine naturaliſtiſche und ſenſualiſtiſche, ja wenn man will mechaniſtiſche Weltanſchauung ſtützen. Man darf nicht überſehen, daß das Bereich des Geiſtigen, indem ſein Hintergrund in ein unbewußt ſich vollſtreckendes Leben verſenkt wird, nur um ſo tiefer in der allgemeinen Naturnothwendigkeit und dem zwingenden Mechanismus ihrer unabänderlichen Geſetze wurzeln muß. Auf dieſe Weiſe drängt gerade die ſpiritualiſtiſche Anſchauungsweiſe auch ihrerſeits die Zeit nach dem ſich immer allgemeiner geltend machenden Realismus hin, welcher überall die Geſetze einer unabänderlichen Naturnothwendigkeit ſogar in den höchſten Regionen des Geiſtes und des freien Willens zu erkennen ſtrebt. Gerade die ſpiritualiſtiſche Richtung, welche alle höhere Geiſtesthätigkeit gern als ein Schauen betrachtet, zeigt ſich hier als von dem Drange überwältigt, eine einheitliche Auffaſſung der ganzen Geiſtesthätigkeit zu gewinnen; ſie ſieht in der höchſten Erkenntniß, in der ſchöpferiſchen Geiſteskraft, nur eine geſteigerte und entwickelte ſinnliche Vorſtellungsweiſe, wenn ſie ſich deſſen auch nicht ganz bewußt iſt, und viele hohe Worte für ihre Anſchauungsweiſe macht. Von dem gleichen Zuge ſind die neueren Beſtrebungen auf dem Gebiete der Pſychologie ergriffen: die ganze Schule Herbart's, ferner ganz beſonders Benecke, und an dieſen ſich ſelbſtändig anlehnend Fortlage, George u. ſ. w., welche mit Bewußtſein bemüht ſind, die ſchaffende Mitthätigkeit des Geiſtes ſchon bei der unmittelbaren Wahrnehmung nachzuweiſen. Die oben Genannten verſinnlichen den Geiſt, die eben Genannten vergeiſtigen die Sinnlichkeit; beide Richtungen aber folgen dem gleichen Bedürfniß, eine Unitärtheorie von dem menſchlichen Weſen und ſeiner geiſtigen Entwickelung zu ſuchen.

Auf solche Weise scheinen uns die wahren Errungenschaften des Idealismus festgehalten und der Versuch gemacht zu werden, sie induktiv weiter zu begründen und zu erforschen.

6. Realistische Opposition Lotze's gegen Fichte.

Wir haben in dem vorigen Paragraphen gesehen, wie sich die idealistische Erkenntnißtheorie in eine einheitliche Auffassung der innern geistigen Vorgänge umbildet. Lotze hat seine Entgegnung nicht auf diese Seite der Fichte'schen Anschauungsweise gerichtet; wir haben jedoch geglaubt, auch diesen Punkt andeuten zu müssen, weil er den im Allgemeinen aufgestellten Gesichtspunkt bestätigt und weiter ausführt. Lotze's Opposition gegen Fichte tritt dagegen mehr da ein, wo es sich darum handelt, so zu sagen eine Metaphysik der geistigen Funktionen zu geben. Gegen Fichte's idealistische Metaphysik sucht Lotze eine realistische geltend zu machen, indem er das Leben des Geistes von mechanistischen Gesetzen bestimmt sieht, und daher auch hier eine einheitliche Anschauungsweise einzuführen bestrebt ist. Der Geist wird aus seiner dualistischen Stellung in den allgemeinen Causalnexus eingerückt.

Wenn wir vorhin in dem ganzen Erkenntnißprocesse das subjektive Moment erkannt haben, welches in den niedersten wie in den höchsten Geistesthätigkeiten zuerst als Reflexbewegung, als in unbewußter Nothwendigkeit erfolgend, sich darstellte; wenn wir so auch in der s. g. transscendentalen Syntheſis a priori mechanistische Gesetze auftreten sahen, welche den Boden der s. g. freien Bewegung bilden: so sucht Lotze dasselbe nur von demjenigen Materiale nachzuweisen, welches in diesen geistigen Funktionen verarbeitet wird, und welches der Materialismus und Sensualismus als bloßes Produkt des Gehirns und insbesondere der Sinne betrachtet. Lotze scheidet nun bei dem sensus auf feine Weise und höchst scharfsinnig die durch äußere Wahrneh-

mung erfaßte Veranlassung der Sinneseindrücke von dem durch innere Wahrnehmung erfaßten Bewußtwerden derselben. Diese Anschauungsweise ist von den wirklich exakten Forschern allgemein angenommen. Wir erinnern uns an Helmholtz und seine Abhandlung vom Sehen. Spieß (in seiner pathologischen Physiologie Bd. I. S. 9) sagt daher: „Wie die Sinnesempfindung eigentlich zu Stande kommt, ist noch unerforscht. Wir wissen nur, daß die Sinnesorgane durch zum Theil sehr zusammengesetzte Einrichtungen den verschiedenen Thätigkeiten der Außenwelt, den Licht- und Schallwellen, den chemischen Kraftäußerungen, die die verschiedenen Gerüche und Geschmäcke bedingen, und endlich den mechanischen Einwirkungen und der Wärme den Zugang zu den peripherischen Endigungen der Sinnesnerven ermöglichen, und daß die Sinnesnerven selbst, durch diese Thätigkeiten der Außenwelt in eigenthümliche Erregung versetzt, diese ihre eigene Erregung fortpflanzen zu gewissen Theilen des innern Gehirns, und hier wieder andere, noch ganz unbekannte Thätigkeiten auslösen, deren endliches Resultat die bewußte Empfindung ist. Die Sinnesnerven enthalten deßhalb bei weitem nicht den vollen Grund der Sinnesempfindungen, sie sind vielmehr nur ein nothwendiges Glied in der Reihe von Thätigkeiten, durch welche die Sinnesempfindungen zu Stande kommen; sie sind nur die Vermittler der bewußten Sinnesempfindungen, während diese selbst Produkt der neutralen Gehirnthätigkeit und eben so sehr psychische Thätigkeit sind, wie das abstrakte Denken."

Lotze unterscheidet auf gleiche Weise das physikalische, das physiologische und das psychologische Moment. Das physikalische enthält die Einwirkungen auf die Sinne, das physiologische die Fortpflanzung des Eindrucks in den Nerven, und das psychologische endlich das Bewußtwerden der Sinnesempfindung, welches Spieß eben so sehr psychische Thätigkeit nennt, als das Denken. Lotze legt allen Werth auf die schärfste Trennung dieser ver-

schiedenen Processe, und hebt ganz besonders hervor, daß uns das eigentlich physiologische Moment noch ganz und gar unbekannt sei, daß wir durchaus nichts darüber wissen, wie sich die physikalische Einwirkung in den Nerven fortpflanze; nur daß sie sich fortpflanze, müsse als constatirte physiologische Thatsache betrachtet werden. Auch Eckhard (in seinen Grundzügen der Physiologie des Nervensystems S. 117) behauptet: „Welche molekularen Vorgänge des Gehirns diese verschiedenen Thätigkeiten ausmachen, weiß man nicht." Neben dem physikalischen und physiologischen Vorgang muß also ein psychologischer „ausgelöst" werden, wie sich auch Eckhard a. a. O. ausdrückt, um einen Akt der Nerventhätigkeit zu einem Erkenntnißproceß, zu einem Akt des Bewußtseins zu machen.

Diese Wechselwirkung der Seele oder des Substrates des psychischen Vorganges, wie man dasselbe auch denken mag, mit den Einwirkungen der Außenwelt und deren mechanischen Gesetzen benutzt nun Lotze weiter zu einem Rückschluß auf den geistigen Akt des Bewußtwerdens selbst. Während er somit in dem ganzen geistigen Materiale des Erkenntnißprocesses, in allen sensus, und alsdann natürlich noch mehr in deren inneren Verarbeitungen, ein transscendentales Element nachweist, wahrt er die Errungenschaften der spekulativen Philosophie, ja führt sie bis in die von Vielen für rein physiologische Processe gehaltenen sensus hinab. Er strebt aber dadurch eine Vermittelung mit dem naturwissenschaftlichen Standpunkte an, daß er das psychische Moment als dem allgemeinen Gesetzmechanismus der Natur unterworfen hinzustellen sucht, indem es eine, stets denselben Bedingungen auf gleiche Weise und nothwendig folgende Wirksamkeit erzeugt. Auf der einen Seite wird hierdurch der ganze sinnliche Erkenntnißproceß vergeistigt, auf der andern Seite dagegen der Geist in seiner innersten Wesensbeschaffenheit mechanisirt. Dadurch aber wird, der Theorie nach wenigstens, eine monistische

Hypotheſe geſetzt, welche den metaphyſiſchen Dualismus zu verdrängen beginnt, indem ſie einen allgemeinen Cauſalnexus anerkennt und dieſem ſowohl Leib als Seele ein- und unterordnet.

Von jenem Standpunkte aus erhebt Lotze ſeine Oppoſition gegen Fichte, gegenüber welchem er die Seele als einen phyſiologiſch pſychologiſchen Mechanismus hinſtellt. Lotze verfällt deßwegen keineswegs in den materialiſtiſchen Fehler, die Seele aus den bekannten mechaniſchen Geſetzen erklären zu wollen. Er ſieht ſich nur zu der Hypotheſe gezwungen, diejenige Subſtanz für einen höheren, wenn auch äußerſt complicirten Mechanismus zu erklären, welche in ihrer Wechſelwirkung mit der Außenwelt auf einen und denſelben Eindruck jedesmal auf dieſelbe Weiſe reagirt, und „niemals durch eigene Macht, ſondern nur durch Conceſſion der Weltordnung wirkt.“ (Streit. S. 109). Und er findet dieſelbe Thatſache nicht nur bei der unmittelbaren Erkenntniß, ſondern auch bei dem Willen, in ſeiner Wechſelwirkung mit dem leiblichen Organismus. Auch die Wirkſamkeit des Willens iſt ihm durchaus keine abſolut freie, ſondern ſie iſt in ihrer Thätigkeit an Mittelglieder gebunden (S. 143), ohne ein Bewußtſein der vermittelnden Vorgänge zu beſitzen; welche Anſicht er in ſeiner mediciniſchen Pſychologie ins Weitere ausführt. Die Seele wirkt daher als Mechanismus, d. h. unbewußt und mechaniſch, ſelbſt in der bewußten Erkenntniß und in dem bewußten Wirken, nach einer vorherbeſtimmten unabänderlichen Nothwendigkeit. „Hiemit iſt freilich das geiſtige Leben nicht abgeſchloſſen.“ (Mikrok. S. 109). Den Hauptdifferenzpunkt zwiſchen ſich und Fichte ſieht deßhalb Lotze darin, daß es Letzterem widerſtehe, „die Correſpondenz von Zuſtänden vermöge eines allgemeinen Geſetzes für eine Wechſelwirkung anzuerkennen.“ (Streit. S. 107). Wir ſchließen uns hierin ganz und gar Lotzen an. „Die Freiheit (im Denken und Wollen) iſt, wie Virchow, dieſe anerkennend, richtig bemerkt, — an gewiſſe Formen gebunden,

innerhalb deren sie sich mit gesetzmäßiger Nothwendigkeit bewegen muß und aus denen sie nicht herauszutreten vermag." „Wie jeder einzelne Theil des Körpers eine relative Antonomie besitzt, so kommt diese auch dem Denkorgan zu, und vielleicht besitzt es in seinem entwickelten Zustande mehr davon, als irgend ein anderer Theil" (Ges. Abh. S. 10).

Durch seine mechanistische Anschauungsweise befindet sich aber Lotze in einem unverkennbaren realistischen Gegensatze mit der ganzen idealistischen Weltanschauung. Er verwirft eine absolut freie und abstrakt ideelle Produktivität und Authogenesis der Seele, des Ich. Der Versuch einer wissenschaftlichen Psychologie schließt ihm die Annahme ein, daß in den verschiedensten Seelen sich „eine Gleichartigkeit des Wesens finde, aus der allein eine Reihe allgemeiner Gesetze ihres Verhaltens sich ableiten lasse." Und sieht er „auf der einen Seite äußere Reize nach physischen Gesetzen in sie eingreifen," so glaubt er auch „für die psychischen Gesetze und ihre Rückwirkung eine Basis suchen zu müssen, um seine Vorstellung des physisch-psychischen Mechanismus zu vervollständigen." (Med. Psych. S. 145.)

Wir gestehen, daß wir uns eine geistige Gemeinschaft, ein wechselseitiges Verständniß der Menschen untereinander gar nicht anders erklären können, als durch eine gleiche, an bestimmte, gegebene Naturgesetze gebundene Wirksamkeit der Seele. Am offensten liegt diese uns in der sinnlichen, unmittelbaren Wahrnehmung vor, wo sich uns, wie Helmholtz in seiner interessanten Abhandlung über das Sehen nachgewiesen hat, die Mitwirkung der Seele als ein unbewußt wirkender Schlußmechanismus darstellt. Fichte, Carus u. v. A. erkennen die höchste geistige Thätigkeit des Genies auch als eine Instinkthandlung, d. h. als eine mechanische Naturnothwendigkeit an; und so viel scheint uns jedenfalls zugestanden werden zu müssen, daß, selbst wenn man auch ein freies und bewußtes Eingreifen in die schaffende Thätigkeit

des Geistes annimmt, man dennoch den eigentlichen Hintergrund dieser Thätigkeit als von unbekannten Gesetzen bestimmt ansehen muß. Müssen wir auch Freiheit, Bewußtsein u. s. w. anerkennen, so können wir dieselben doch nicht anders, als durch allgemeine Gesetze der Seele bedingt denken; und jede Gesetzlichkeit ist gewissermaßen Mechanismus.

Eine solche Ansicht wird sich sowohl dem Materialismus, als dem Idealismus gegenüber behaupten, und deren Einseitigkeiten bewältigen. Wir stimmen Lotzen aufs Vollständigste bei, wenn er (Med. Psych. S. 149) sagt: „Bezeichnet daher eine Ansicht die Natur der Seele als eine unbekannte Qualität, in deren Weise es liege, äußeren Anstößen durch Vorstellungen, Gefühle und Strebungen zu antworten; sagt eine andere von ihr, sie sei das an sich und potentia, was sie in ihrer Entwickelung für sich und actu werde: so sind dies nur verschiedene Ausdrücke für die gemeinsame Nothwendigkeit, die primitive Natur der Seele nur durch einen Rückschluß aus den sekundären Eigenschaften erreichen zu können, die sie im Verlaufe ihrer Bildung entwickelt." Hier ist der erkenntnißtheoretische Standpunkt von dem unerkennbaren Ansich der Dinge, welchen Schopenhauer, sich an Kant anlehnend, mit solcher Energie festgehalten hat, auch auf den Boden des Seelenlebens übertragen. Eine induktive Begründung und consequente Durchführung desselben überwindet auch die Einseitigkeiten des Idealismus, und bildet letzteren gänzlich auf einen wahrhaft realistischen Standpunkt hinüber.

Von diesem Standpunkte aus erklärt sich Lotze gegen jeden Idealismus: so gegen die Lehre von den Seelenvermögen, welche ihm „nur als eine Vorarbeit gelten darf, die das Material für die Bedürfnisse erklärender Theorien zusammenstellt (Med. Psych. S. 151); so gegen die Lehre Herbart's und dessen Ansicht von den Vorstellungen als dem Wesen der Seele, welche Ansicht Lotze in seiner trefflichen Kritik Volkmann's (Gött. gel. Anz. 1856, S. 523)

tadelt, weil „dasjenige, was bedingt gesetzt worden sei, dadurch, daß es gesetzt sei, unbedingte Setzung erlangen solle;“ so endlich gegen die Lehre Schelling's und Hegel's von einer Identität des Subjektiven und Objektiven, des Wissens und des Seins, der Logik und der Metaphysik, welche er als eine unbegründete Voraussetzung verwirft. Lotze sagt (in seiner Logik S. 10): „Wie sehr auch das Absolute ausdrücklich gedacht werden soll als ein auf sich selbst beziehendes und das Aeußere in sich aufhebendes, so geschieht dies doch gerade ganz auffallend insofern nicht, als eben diese subjektive Seite des denkenden Geistes, vermöge deren er erst selbstbewußt den Dingen gegenübersteht und sie in seinem Denken mit sich vereinigt, so sehr vernachlässigt wird, und das eigentlich Wesentliche, der Proceß der Vermittelung jener Identität, über dem anticipirten Resultate ganz verloren geht.“

Lotze steht daher in einer realistischen Opposition mit der idealistischen Philosophie, wie sie sich in ihren neueren Vertretern von Hegel und Schelling, von Herbart, von Fichte und von Kant gestaltet. Er führt den erkenntnißtheoretischen Standpunkt, von welchem aus wir seine Auffassung der Außenwelt durch äußere Wahrnehmung begriffen haben, auch bei seiner Ansicht von der Seele oder von der Innenwelt durch innere Wahrnehmung ein; aber er führt denselben nicht durch und bleibt in einem Widerspruch mit sich selbst befangen. Dieser Widerspruch tritt überall da auf, wo er das Bewußtsein plötzlich den allgemeinen Gesetzen von Raum, Zeit und Causalität enthebt, und dadurch in einen absoluten Dualismus verfällt; während er überall da, wo er die Erscheinungen des Bewußtseins als durch Gesetze des allgemeinen Naturlaufs bestimmt betrachtet, monistischen Hypothesen anhängt, und aus einer realistischen Anschauungsweise heraus gegen jeden Idealismus opponirt.

7. Realistische Opposition Fichte's gegen Lotze.

Hier drängt sich uns die auffallende Thatsache auf, daß Lotze bei diesem Abfall von sich selbst eine Opposition im Sinne einer realistischen Anschauung gerade von Demjenigen erfährt, gegen welchen er in ausführlichen und gründlichen Erörterungen seinen physiologisch-psychologischen Mechanismus geltend zu machen sucht. Das Psychische, das eigentliche Bewußtwerden aller Erkenntniß, soll zwar im tiefsten Grund mechanistisch vollzogen werden; es soll ein unerkannter, realer Causalnexus vorhanden sein zwischen den physikalischen, physiologischen und psychologischen Vorgängen: allein dennoch soll die Seele, in dem psychischen Akte des Bewußtwerdens der räumlichen, zeitlichen Welt des Materiellen enthoben werden.

Als die eigentliche inductive Thatsache sämmtlicher Hypothesen in Bezug auf das Bewußtsein der Seele stellt Lotze nämlich Folgendes auf: „Mag die Seele nun eine unräumliche, übersinnliche Substanz, oder mag sie ein ausgedehntes Wesen sein, jedenfalls ist diejenige Thätigkeit oder derjenige Zustand derselben, welchen wir das Bewußtsein oder das Wissen einer Mannigfaltigkeit von Eindrücken nennen, nicht selbst wieder etwas Ausgedehntes, sondern eine durchaus intensive Thätigkeit, welche die ebenfalls unausgedehnten Bilder des Ausgedehnten zu der Einheit eines Gesammtbildes, einer Vorstellung, zuletzt eines Gedankens zusammenfaßt." (Streit. S. 140).

Gegen die Ansicht einer Unräumlichkeit des Bewußtseins erheben sich aber sowohl der Materialismus, als der Spiritualismus. Fichte behauptet ausdrücklich, alle Nervenphysiologie sei wohl einverstanden, daß „die Seele mit jedem Nerv, der ihr eine specifische Empfindung zuleiten solle, auch in unmittelbarer und direkter Verbindung stehen müsse, um dieser specifischen Empfindung inne werden zu können." (Anthr. S. 312). Da die

Nerven aber nicht an einem Punkte zusammenlaufen und Lotze dennoch die Seele an einen solchen bindet: so nimmt er ein vermittelndes „ungeformtes Nervenparenchym," eine „Beweglichkeit der Seele," einen „dynamischen Zusammenhang von Wechselwirkungen" an. Fichte nennt dieses Alles halbe Maßregeln; er meint, Lotze überhebe sich „all jener peinlichen Verlegenheiten, und setze sich mit den Thatsachen in Uebereinstimmung nur dann, wenn er sich zu einer dynamischen Wirksamkeit der Seele im ganzen Nervensystem, d. h. entschieden zu Fichte's Ansicht bekenne." Nach Fichte „existirt (wirkt) die Seele in Form der Ausdehnung;" das bedeutet, „daß dieselbe reale Substanz, welche vorstellt und denkt, zugleich auch räumliche Wirkung übe." (Anthr. S. 315.) Fichte steht hier in durchaus realistischer Opposition gegen die Anschauungsweise Lotze's.

Diese räumliche Ausdehnung der Seele wird aber von Fichte nicht realistisch durchgeführt, sondern im idealistischen Sinne einer dynamischen Allgegenwart der Seele im ganzen Körper gedeutet. Daher macht merkwürdiger Weise Lotze seinerseits gegen die ideelle, dynamische Ausdehnung der Seele durch den ganzen Organismus wieder eine realistische, ja sogar eine mechanistische Opposition geltend. Er entgegnet Fichten sehr scharfsinnig, daß dieser „zu beweisen haben würde, wie unter seiner Voraussetzung von der Allgegenwart der Seele im Körper das Verschwinden der Empfindung und die Lähmung der willkürlichen Bewegung nach Durchschneidung der Nerven erklärbar, wie ferner die Lokalisirung der Eindrücke und die geordnete Lenkung der Bewegungen möglich, wozu endlich der verwickelte Bau des Nervensystemes mit seinen Leitungsbahnen nothwendig sei." (Str. S. 138). Und Lotze wirft diese Fragen auf in dem Glauben, daß Fichte, von dem Standpunkte seiner räumlichen Ausdehnung und dynamischen Allgegenwart aus, dieselben nicht zu lösen im Stande sein werde. Wir müssen auch hier wieder bemerken, daß, unserer

Ansicht nach, dies hätte mehr durchgeführt und Fichte in seinen eigenen Meinungen durch deren innere Widersprüche widerlegt und zu denjenigen Sätzen hingeführt werden müssen, welche Lotze geltend machen wollte. Statt dieser immanenten Widerlegung sucht Lotze auch hier zu sehr durch sorgfältigere Ausführung seiner eigenen Ansichten die entgegenstehende zu entkräften. Es würde ihm nicht schwer gewesen sein, den Widerspruch auszuführen, welchen er so scharfsinnig andeutet. Die Unvereinbarkeit einer dynamischen Allgegenwart oder Ausdehnung, und einer Raumlosigkeit; einer zeitlichen Folge selbst des Bewußtseins, und einer Zeitlosigkeit, welche doch wiederum das wahre Wesen der Seele sein soll; eines Eingreifens der Seele in den allgemeinen Causalnexus, und eines Enthobenseins desselben bei der Fähigkeit, den Causalnexus zu bedingen, und als raum- und zeitlose Substanz Raum und Zeit zu produciren oder zu setzenerfüllen: das sind die Widersprüche, denen das System Fichte's zum Raube bleibt und die sich dennoch überall lösen möchten.

Wir haben hier die wunderbare Thatsache, daß sowohl Fichte als Lotze von dem ganz gleichen Standpunkt aus ihre Opposition gegen einander erheben: jeder verlangt von dem Andern, daß an einem bestimmten Punkte die Seele in den raum-zeitlichen Causalnexus eingeschoben werde, d. h. daß sich der Andere auf realistischen Standpunkt stelle; jeder greift aber auch den Andern nur da an, wo er in einer idealistischen Weltanschauung befangen bleibt. So Fichte Lotzen, wegen der Raumlosigkeit des Bewußtseins in der Seele; so Lotze Fichten, wegen der Raumlosigkeit, oder, wie er sagt, dynamischen Allgegenwart der Seele und des Bewußtseins. Der Eine verwirft ideelle Punktualität, der Andere ideelle Virtualität; Beider Begriffe lösen sich in sich selbst auf. Während nämlich Fichte, einer induktiven Forschung weichend, seine allgegenwärtige Seele doch nur dahin versetzen darf, wo sie sich wirklich als wirkend offenbart; corrigirt er seinen

Idealismus unbewußt stets im Sinne einer realistischen Weltanschauung. Und während Lotze eine Raumlosigkeit der Seele annimmt, letztere aber dennoch nur dahin verlegt, wo er die Erscheinung des Bewußtseins sieht; weicht er der Erfahrung stets darin, daß er die Wechselwirkung des Lebens und der Seele an mechanische Gesetze gebunden sein läßt, d. h. daß er die Seele in den allgemeinen Causalnexus einrückt, und so auch seinerseits einen Rest von Idealismus in realistischer Anschauungsweise aufzulösen bemüht ist.

Aus diesem Grunde schließen wir uns der von Virchow und Ludwig geltend gemachten Opposition an, die wir auf diesem Punkte für ganz und gar gerechtfertigt anerkennen müssen. Die Fragen hat Virchow in seiner bekannten Abhandlung (Arch. Bd. VII. S. 19) scharf und bestimmt mit Ludwig's Worten folgendermaßen präcisirt: „Mit Recht fragt Ludwig (Physiol. S. 453), wie die Verschiedenheit in der Resultirenden der Gegenwirkungen der gleichartigen Nerven und der gleichartigen Seele erklärt werden sollen?“ Und ebenso stimmt er Ludwig bei, wenn derselbe weiter „mahnt, wenigstens daran zu denken, daß das, was man Seele nenne, ein sehr complicirtes Gebilde sei, dessen einzelne Theile in einer innigen Wechselbeziehung bestehen, vermöge deren die Zustände eines Theiles sich dem Ganzen leicht mittheilen.“ Innere Mannigfaltigkeit, und, so zu sagen, prästabilirte, d. h. mechanisch nothwendige Bestimmtheit, ebenfalls vollständige Unbewußtheit über das wahre Wesen der Seele an sich nehmen auch die exakteren von den Naturforschern an. Virchow erkennt vollständig unsere mangelnde Einsicht in diese übersinnlichen Processe an, ohne dieselben deßwegen dem allgemeinen natürlichen Causalnexus zu entziehen. Er hat es schon „wiederholt ausgesprochen, daß er es im naturwissenschaftlichen Sinne für unmöglich erachte, die allerdings unleugbare Thatsache des Bewußtseins zu erklären.“ (Arch. Bd. VII. S. 27.) Er trennt

so die Erregung in den Nerven von der Handlung, welche sich wieder als sichtbare Erscheinung an denselben ausdrückt und weiß recht wohl, daß die Pause zwischen Beiden sehr oft durch das Bewußtsein vermittelt wird, sehr oft aber auch durch einen geistigen Akt, welcher nicht recht zu unserm Bewußtsein gelangt: „denn es ist nach naturwissenschaftlichen Erfahrungen schwer zu bezweifeln, daß ein bewußtloser Mensch Dinge wahrnehmen, Handlungen ausführen, Gedanken verarbeiten kann.“ (S. 19.) Durch diesen Zusammenhang der beiden physiologischen Erscheinungen, welche ein psychischer Vorgang vermittelt, fühlt sich Virchow genöthigt, ein „vorgebildetes Verhältniß, eine durch einen besondern Apparat hervorgebrachte direkte Verbindung anzunehmen“; welche man, „wenn man wolle, als ein Uebersinnliches, Ideales bezeichnen und dem Bewußtsein zuschreiben“ könne. (S. 20.)

Es handelt sich darum, die Natur dieses Uebersinnlichen zu bestimmen oder richtiger, zu erschließen; da es der äußern Wahrnehmung der Physiologie ganz unzugänglich ist, und da es auch in der innern Wahrnehmung der Psychologie wohl wirkt und erscheint, aber an sich nicht erkannt wird. Wie Virchow, Ludwig und Spieß, so erkennt auch Lotze diesen doppelten Standpunkt und diese doppelten Thatsachen an. Aber sehr mit Recht warnt er zu gleicher Zeit, aus den Thatsachen der Physiologie und ihrer physikalischen und chemischen Auffassung auch sogleich die von der Psychologie constatirten Erscheinungen erklären zu wollen. „Man sollte sich nicht die vergebliche Mühe geben, sagt Lotze (Str. S. 98) sehr charakteristisch, construiren zu wollen, wie aus Aetherwellen, optischem Nervenproceß, Gehirnfunktion u. s. w. die Farbenempfindung entsteht; sondern man sollte nur die nützliche und beantwortliche Frage aufwerfen, bei welcher Gestalt dieser äußeren Prämissen welche Farbenempfindung auf unbegreifliche Weise faktisch entsteht, und wie die Empfindung

gesetzlich sich ändert, wenn diese Reize sich ändern.“ Lotze sieht mit klarem Geiste ein, daß diese beiden Faktoren zu verschieden sind, um uns weder durch eine Analyse der Lichtwelle die Empfindung der Farbe, noch durch eine Analyse der letzteren die Gesetze des imponderablen Mediums lehren zu können. (Med. Psych. S. 181.)

Gerade an diesem dunkelen Punkte sehen wir die verschiedenen Anschauungsweisen auseinander gehen; hier ist aber auch die bedeutsame Stelle, an welcher es sich um eine Entscheidung für Idealismus oder Materialismus handelt, und zwar durch einen induktiven Beweis oder Gegenbeweis. Nachdem Lotze so scharf den materialistischen Grundirrthum abgewiesen, aus einer Analyse des Sinneneindrucks das Bewußtsein erklären zu wollen; nachdem er so bestimmt den idealistischen Grundirrthum erkannt, das Bewußtsein und die Erscheinungen des Seelenlebens für das Wesen der Seele an sich zu nehmen; nachdem er sowohl den Dogmatismus der äußeren Wahrnehmung oder den materialistischen Absolutismus der Nervenphysiologie, wie den Dogmatismus der inneren Wahrnehmung oder den idealistischen Absolutismus der spekulativen Psychologie zu umgehen sich angeschickt hat: sehen wir ihn dennoch gerade bei seiner Erklärung der Grunderscheinung alles Bewußtseins in den Fehler zurückfallen, welchen er an Andern scharf herausgespürt hat; indem er selbst dem erkenntnißtheoretischen Standpunkte untreu wird, von welchem aus er die andern Systeme so richtig beurtheilt hat. Dieser Irrthum verwickelt Lotze in Widersprüche mit sich selbst, und in Opposition mit Andern.

8. Idealistischer innerer Widerspruch, in welchen sich Lotze mit sich selbst verwickelt.

So sehr Lotze auch überall zu einer realistischen Anschauungsweise hingedrängt wird; so sehr er überall die einzelnen

pſychologiſchen Probleme in ihrer Thatſächlichkeit zu faſſen, zu ſondern und induktiv zu erklären bemüht iſt: es bleiben doch immer noch gar manche Anſichten, welche ich weder in ihrem Zuſammenhange mit den übrigen, noch in ihrer induktiven Nothwendigkeit begreifen kann. So geht es mir beſonders mit Lotze's Anſicht von dem Bewußtſein. Es ſcheinen mir dies idealiſtiſche Reſte zu ſein, welche mit ſeiner ſonſt realiſtiſchen Anſchauungsweiſe nicht ſtimmen, ihn daher in Widerſprüche verwickeln. In dieſen löſt ſich der idealiſtiſche Dogmatismus ſelbſt auf, indem er ſich, wie bemerkt, zugleich Angriffen von phyſiologiſchem wie von pſychologiſchem Standpunkte ausſetzt. Nur wenn es uns gelingt auf dieſe Weiſe die Auflöſung der idealiſtiſchen Hypotheſen nachzuweiſen, dürfen wir hoffen, unſern realiſtiſchen Standpunkt zu beweiſen. Auch erlangt er um ſo mehr Wahrſcheinlichkeit, wenn wir an ſämmtlichen Punkten das gleiche Reſultat erhalten und eine Kritik des Materialismus und des Idealismus von dem gleichen realiſtiſchen Standpunkte aus erzielen.

Unterſuchen wir ſcharf Lotze's Anſichten über das Bewußtſein, und wir werden finden, daß Schwanken, Unſicherheit, Widerſpruch und momentanes Nachlaſſen in der Schärfe der Unterſuchung ſeinen Rückfall in Idealismus und Dogmatismus charakteriſiren. Wenn er oben bei der Thatſache des Bewußtwerdens die leiblichen Einwirkungen aus ihrer Materialität gewiſſermaßen in die ideelle Immaterialität der Seele transponirt, ſo enthebt auch er das Bewußtſein den Geſetzen von Raum, Zeit und Cauſalität. Und doch welcher Widerſpruch, daß er nichts deſto weniger ſeine realiſtiſche Anſchauungsweiſe von dem pſychiſchen Mechanismus gerade an die Anſicht knüpft, die Seele ſtehe in einem nothwendigen, unerforſchten Geſetzen folgenden Zuſammenhange mit den leiblichen Einwirkungen und der ſ. g. materiellen Außenwelt. Er hebt ſeine Anſicht von der Idealität des Bewußtſeins, und von der Raum-, Zeit- und Cauſalitätsloſigkeit der Seele eigentlich

ſelbſt wieder auf, wenn er (Str. S. 80) behauptet: dieſelbe könne „als ein reales, ſubſtantielles Weſen ſehr wohl in den Mechanismus eintreten,“ mögen die realen Elemente „nun ſtoffartige oder geiſtige Subſtanzen oder meinetwegen auch Mittelweſen zwiſchen beiden ſein.“ Zu dem Widerſpruch geſellt ſich Unentſchiedenheit: und zwar ohne daß die verſchiedene Möglichkeit der Hypotheſen auf die induktiven, für oder gegen ſie ſprechenden Thatſachen und deren mögliche Interpretation zurückgeführt wäre.

Ja der Idealismus in der Anſchauungsweiſe von dem Bewußtſein, und, wie wir im folgenden Abſchnitte ſehen werden, von der Seele iſt ſo ſchwankend und hypothetiſch, daß Lotze ſeinen Dualismus ganz ausdrücklich für keinen abſoluten Gegenſatz der Principien über Leib und Seele erklärt. Er macht „die Erſcheinungen des geiſtigen Lebens zunächſt von einem eigenthümlichen *realen* Princip der Seele abhängig, aber ohne Präjudiz für die Zukunft und für eine ſpekulative Anſicht, die vielleicht Geiſt und Stoff in irgend eine Einheit zuſammenziehen könne, während ſie auf dem Gebiete des erſcheinenden Lebens, auf welchem er ſich allein bewege, vorläufig wenigſtens nicht Eines ſeien.“ Während wir uns dieſem praktiſchen Dualismus, welcher ſich in einem indefinitten realiſtiſchen Monismus ſeine einſtige höhere Vermittelung vorbehält, ganz und gar anſchließen; können wir dennoch nicht umhin, in gar manchen Punkten jenes Dualismus Lotze's eine, wie wir glauben, nicht nothwendige Gegenſätzlichkeit zu ſehen, welche die Ausſicht auf eine Begreiflichkeit des Zuſammenhanges und der Vermittelung zwiſchen Leib und Seele, und dadurch die Möglichkeit einer moniſtiſchen Hypotheſe unnöthig erſchwert, ja unmöglich macht. Hierhin rechnen wir beſonders die Anſicht von der Idealität des Bewußtſeins und den Satz von der „unräumlichen Lokaliſation der Empfindungen,“ gegen welchen nicht nur die Materialiſten alle, ſondern auch

Fichte, und ebenso Wagner in seinen „neurologischen Untersuchungen“ (S. 140 u. S. 203 ff.) opponiren.

Es ist interessant, auf diese Punkte genauer einzugehen. Hierbei werden wir unser Hauptaugenmerk darauf zu richten haben, ob Lotze von einer wirklichen psychologischen Thatsache und einer möglichst scharfen induktiven Auffassung derselben ausgeht; und ob er eine möglichst unbefangene Interpretation derselben erzielt, oder ob er etwa in seinem Schlußverfahren nicht von induktiv erwiesenen Prämissen, sondern von dogmatisch, vielleicht unbewußt hereingenommenen, idealistischen Hypothesen geleitet wird.

Die psychologische Thatsache, von welcher Lotze ausgeht, ist folgende: „Alle Eindrücke verlieren bei dem Uebergang in's Bewußtsein dies ganze räumliche Auseinandersein und verwandeln sich nothwendig in eine Summe nur noch zeitlich simultaner, aber nicht mehr räumlich distanter Elemente, ungefähr wie die gleichzeitigen Töne eines Akkordes miteinander, aber nicht neben einander empfunden werden.“ (Str. S. 141.) Allerdings scheint die ganze materielle Außenwelt im Bewußtwerden ihre ganze Objektivität verlieren zu müssen, um in die Idealität des Bewußtseins überzugehen. Auch verliert der Gedankenlauf in der Erinnerung wirklich die frühere unmittelbare Anregung der Sinne und die von dieser ausgehenden, auf den übrigen Geist sich ausbreitenden Gefühle und Gedanken. Sie kehren gewissermaßen nur in abgeschwächter Weise wieder. „Die Vorstellung des Schmerzes ist nicht Schmerz, sagt Lotze (Mikr. S. 223), die der Lust nicht Lust selber; leidlos und freudlos erzeugt das Bewußtsein wie aus einer sichern Höhe herab den Inhalt vergangener Eindrücke mit aller Mannigfaltigkeit seiner innern Verhältnisse, selbst mit den Bildern der Gefühle, die sich an ihn knüpften, aber nie trübt es die Auflösung seiner Aufgabe dadurch, daß es an der Stelle der Bilder den Eindruck selbst

wiederkehren ließe." Die Macht der Erinnerung sieht Lotze nicht „in sinnlicher Realität, sondern in der Macht, welche jede einzelne Vorstellung auf die Richtung des Gedankenlaufs ausübt."

Allein aus einer unbefangenen Interpretation dieser Thatsachen scheint uns noch keineswegs die Idealität der Seele hervorzugehen: wir finden im Gegentheile, daß sich Lotze nicht nur nicht in nothwendiger Schlußfolge zu der Annahme eines unräumlichen Wesens der Seele fortbewegt; sondern daß er auch zu den mannigfachsten Hülfsconstruktionen greifen muß, in welchen er diesen Begriff selbst aufhebt. Wir bewegen uns allerdings hier nur auf dem Boden der Hypothese, also, wenn man will, der Uebersinnlichkeit, d. h. in erkenntnißtheoretischer Bedeutung; jedoch die Annahme einer immateriellen Seele scheint uns nur in soweit gerechtfertigt, als man der Seelensubstanz die Eigenschaften der s. g. Materie und ihrer bekannten chemischen und physikalischen Gesetze nicht unmittelbar zuschreiben darf. Eine reale Substanz glauben wir jedoch auch der Seele zuschreiben zu müssen; sehen uns aber gerade dadurch in einer gewissen Opposition mit Materialismus und Idealismus, indem wir dem Idealismus gegenüber die Substanz der Seele in den allgemeinen räumlichen, zeitlichen Causalnexus hineinversenken, und indem wir dem Materialismus gegenüber diese Substanz als über die bekannten Substanzen und ihre bekannten Eigenschaften hinüberragend betrachten. So führt uns unsere realistische Weltanschauung zu dem indefiniten Monismus hin, welchen wir als einheitliche theoretische Hypothese über dem praktischen Dualismus festhalten.

Wir wissen selbst recht wohl, daß diese realistische Ansicht über das Wesen der Seele nur eine Hypothese ist: aber wir sehen uns durch die Widersprüche und Verlegenheiten der entgegengesetzten Anschauung, und durch eine einfache Erklärung der Thatsachen der innern Wahrnehmung dazu genöthigt. Wir müssen Virchow (Arch. Bd. VII. S. 22) darin beistimmen, „daß die

Annahme einer besonderen, aktiven Seelensubstanz im Sinne Lotze's keine Möglichkeit, einfachere Deutungen der psychischen Erscheinungen zu gewinnen, gewährt, sondern im Gegentheil das Verhältniß noch mehr complicirt." Ich kann mir nicht denken: 1) wie eine unräumliche Seele den ganzen Reichthum des inneren Seelenlebens in seiner unerschöpflichen Mannigfaltigkeit bewegen können soll; denn dies kann nur durch räumliches Ausgedehntsein geschehen. Ich kann mir ferner 2) nicht vorstellen, wie eine nicht ausgedehnte Seele aus ihrer ideellen Punktualität heraus genöthigt sein soll, den Begriff einer räumlich ausgedehnten Welt und ihrer physikalischen Verhältnisse zu produciren; weil diese s. g. räumlichen Anschauungen nicht in freier Bewußtheit hervorgebracht werden, sondern gewissermaßen als unbewußte Reflexbewegungen durch den innern Mechanismus der Seele zuerst entstehen. Auch kann ich 3) nicht begreifen, wie ohne die Annahme eines Ausgedehntseins die Seele die Mannigfaltigkeit der materiellen Außenwelt empfinden, wie sich ihr die dem Sinne mitgetheilten Verhältnisse einprägen, und überhaupt ohne reale Mittheilung zu einem objektiven Bewußtsein werden sollen. Und endlich 4) bleibt mir der Vorgang des Erlöschens der Empfindungen oder der bewußtgewordenen äußeren Eindrücke ebenfalls unerklärt; wenn ich mir nicht vorstelle, daß die nicht erregte oder bewußte Seele gegen die momentane Bewegung reagirt, etwa wie das Wasser gegen die auf demselben erregten Wellenbewegungen. Ich bin weit entfernt zu glauben, daß damit alle diese geheimnißvollen psychischen Vorgänge sich erklären ließen. Aber ich sehe doch eher eine Handhabe für eine mögliche Erklärung gewonnen, wenn ich mir die Seele an ein reales Substrat gebunden denke. Dagegen finde ich, daß die Annahme Lotze's von einer Idealität der Seele sich nicht nur besondere Schwierigkeiten schafft, die Einwirkungen der realen Außenwelt auf die ideale Innenwelt zu erklären; sondern ich glaube auch nachweisen zu können, daß Lotze bei Ausführung

ſeiner idealiſtiſchen Hypotheſe wieder von derſelben abfällt, oder doch wenigſtens ſolche Modifikationen in ſeinen Begriffen eintreten läßt, daß ſie ſein idealiſtiſches Grundprincip umzuſtürzen und ihn ganz in realiſtiſche Vorſtellungsweiſen überzuführen drohen.

1) Zuerſt wollen wir ſogleich ſagen, was uns die wahre Bedeutung der Anſicht Lotze's von der unräumlichen Lokaliſation der Empfindungen zu ſein ſcheint. Lotze macht höchſt ſcharfſinnig darauf aufmerkſam, daß man den Sinneseindruck und das Bewußtwerden trennen müſſe, und erkennt, daß alle Erkenntnißakte ſubjektive Vorgänge, d. h. durch die Natur der Seele und deren Geſetze bedingt ſeien. Allein es handelt ſich, wie wir geſehen haben, nicht nur um die Subjektivität, ſondern auch um die Objektivität der Erkenntniß. Lotze ſelbſt erkennt ſehr wohl (Med. Pſych. S. 182), daß, ſelbſt „wenn wir auch eine Gleichheit der Empfindung mit ihrem Objekte nicht mehr behaupten dürfen, wir allerdings eine Proportionalität beider dennoch aufrecht erhalten müſſen.“ Allein dieſe Proportionalität ſchneidet er ſich durch ſeine Hypotheſe von der Idealität der Seele ab, indem er das Bewußtſein für eine „durchaus intenſive Thätigkeit“ erklärt. Das Verlieren des räumlichen Auseinanderſeins der Eindrücke im Bewußtſein ſucht Lotze (Str. S. 141) durch ein Bild zu erläutern. Dies Bild müſſen wir aber, als die Sache nicht erklärend und deren Geſetze nicht wiedergebend, verwerfen. Er ſagt: „Hätten wir eine Glaslinſe, welche alle von einer Geſtalt auf ſie fallenden Strahlen völlig genau in einem einzigen mathematiſchen Punkte ſammelte, ſo würde in dieſem Durchſchnittspunkte der gekreuzten Strahlen durchaus kein räumliches Bild der Geſtalt vorhanden ſein, weil alle Punkte deſſelben in einander fielen.“ Allein es würde hier nicht nur kein räumliches, ſondern es würde gar kein Bild vorhanden ſein; denn ein Bild muß die Verhältniſſe, welche es darſtellt, wieder geben, was in einem Punkte unmöglich iſt. Lotze muß ſelbſt aus ſeinem mathematiſchen Punkte

wieder heraus, den man höchstens mit der Bewußtlosigkeit, nicht aber mit dem Bewußtsein vergleichen könnte; und man würde alsdann wenigstens nichts gegen dieses Gleichniß vorbringen können, wenn in demselben das Bewußtsein nicht in die Natur der Seele verlegt würde. Wir geben gerne zu, daß die Seele an sich unbewußter Natur ist; und daß das Bewußtsein nur als eine Erscheinungsweise derselben zu erklären ist. Das Bewußtsein muß aber, wenn es erklärt werden soll, aus der Natur der Seele begriffen werden. Hier läßt uns aber der Fortgang des Gleichnisses ganz im Stiche, ja wendet sich sogar gegen dasselbe. „Da aber — heißt es weiter— jeder dieser Strahlen in der Richtung, in welcher er mit den andern zu diesem Punkte convergirt, auch jenseit desselben wieder zu divergiren strebt, so kann hinter dem Kreuzungspunkte ein Bild der Gestalt wieder in vollkommener Aehnlichkeit mit dieser selbst entstehen. Nicht auf gleiche Weise freilich, sondern nur dem allgemeinsten Principe nach entsprechend, muß auch in dem Bewußtsein aus unveränderlich gewordenen Eindrücken die Anschauung des Räumlichen wieder erzeugt werden." Dieses Gleichniß ist deßwegen auch selbst in seinem allgemeinsten Principe verfehlt, weil hier nicht der Punkt das räumliche Bild erzeugt, und dieser doch das Bewußtsein vorstellen soll, das die räumliche Anschauung producirt; sondern weil die einfallenden Linien hinter und vor dem Punkte das Bild erzeugen, die Linien aber die Sinneneindrücke bezeichnen. Lotze läßt sonach durch die Sinneneindrücke gerade das produciren, was er, im Gegensatze zu jedem Sensualismus, recht eigentlich dem Wesen der Seele zuschreibt.

2) Ebensowenig kann ich mich von der Richtigkeit dieser Lehre in der Med. Psych. überzeugen. Hier wird es als ein Vorurtheil hingestellt, daß „die Form, in welcher eine Anzahl gleichzeitiger Erregungen im Nervensystem räumlich neben einander verlaufen, unmittelbar den Grund für eine ähnliche räumliche

Dispoſition der Empfindungen der Seele enthalte." (S. 328.) Allein die Nothwendigkeit der Lotze'ſchen Anſicht wird dagegen nicht erwieſen, ſondern nur eingeleitet durch ein „unfehlbar muß" der Punkt eintreten, wo bei Ueberleitung in die Seele die ganze geometriſche Geſtalt ſpurlos zerſtört wird u. ſ. w. Wie ſollte aber alsdann zwiſchen der extenſiven, räumlichen Gegenſtändlichkeit und dem intenſiven Lokalzeichen noch eine „Proportionalität" beſtehen? Dies mußte von Lotze ſcharf und klar ausgeführt werden. Er behauptet ſelbſt, das „Geſetz der räumlich materiellen Verhältniſſe rette ſich in die ideelle Anſchauung der bloß intenſiven Merkzeichen hinein." (S. 329.) Er bemerkt aber nicht, daß er mit dem Geſetz, welches ſich erhält, auch ein Verhältniß zwiſchen räumlicher, extenſiver Materialität und zwiſchen unausgedehnter, bloß intenſiver Idealität beſtehen läßt, und ſomit ſeinen eignen Begriff der Immaterialität der Seele inſofern aufhebt, als er zwiſchen der Seelenſubſtanz und der ſ. g. Materie eine Proportionalität beſtehen läßt. Hierdurch iſt der allgemeine Cauſalnexus wieder hergeſtellt, und die Möglichkeit einer Unitärtheorie, einer moniſtiſchen Anſchauung für Leib und Seele gewonnen.

Lotze findet ſelbſt (S. 336) daß „ein beſonderer Zug in der Natur der Seele nöthig ſei, um ſie zu dieſer unvermeidlichen Form ihrer Auffaſſung zu befähigen." Gewiß; aber dieſe Befähigung ihrer Natur muß in einer Proportionalität der Seele und der Eindrücke der Nerven liegen. Czolbe hat ganz Recht, wenn er behauptet, die treffliche Kritik Lotze's von dem idealiſtiſchen Begriff der Reizbarkeit ſtürze deſſen eigenen Begriff von einer idealiſtiſchen Seele. Lotze hat nicht nur, wie er gern geſteht (S. 344), ſeiner idealiſtiſchen Hypotheſe keine phyſikaliſche Conſtruktion gegeben, ſondern auch keine pſychologiſche Nothwendigkeit für dieſelbe nachgewieſen. Die Seele kann auch ſelbſt in dem Bewußtſein die verlorne Räumlichkeit gar nicht entbehren; dieſe drängt ſich von ſelbſt wieder auf: ganz abgeſehen davon,

daß bei jener idealistischen Hypothese die Proportionalität unerklärt bleibt und ebenfalls nur heimlich hingeschoben wird; während in der realistischen Hypothese von der Fortpflanzung der Nervenerregung in die empfindende Seele dieser Vorgang sein nothwendiges Gesetz und seine mögliche Erklärungsweise finden kann. Die Verschiedenheit der räumlichen Außenwelt, welche Lotze zuerst ganz vernichtet hat, muß er sogar in den Begriff seiner bloß intensiven oder qualitativen Merkzeichen wieder hineinbringen. „An jedem Eindruck nämlich, meint er (Str. S. 142), muß ein qualitatives Kennzeichen zurückgeblieben sein, welches außerdem graduell vergleichbar mit dem Kennzeichen der andern für die Seele die Richtung repräsentirt, aus welcher der Eindruck kam, so wie das Maaß räumlicher Verwandtschaft, d. h. die Entfernung oder Nähe, die zwischen ihm und dem andern vorhanden war und wiedererzeugt werden soll."

Wie soll die Seele bloß durch den bewußtlosen Mechanismus ihrer Natur alle die verschiedenen Eindrücke und deren zurückgelassene Merkzeichen taxiren und interpretiren, wenn diese Merkzeichen nicht durch mechanische Nothwendigkeit die Verhältnisse in der Seele abdrücken, welche sie repräsentiren? Hier setzt sich Lotze mit allen naturwissenschaftlichen Anschauungen in Widerspruch, welche dieses vollständige Abbrechen der allgemeinen Naturordnung in der Seele nicht begreifen. So auch mit Fechner, welcher ebenfalls eine Proportionalität zwischen Reiz und Empfindung verlangt (Med. Psych. S. 210), und welcher ebenso wenig widerlegt ist, als die physiologischen Theorien, die ein Empfinden der Nervenerregung entweder durch die Nervenagentien selbst, oder durch eine selbständige Seele beanspruchen, worauf wir später zurückkommen werden. Ohne das Zustandekommen einer Proportionalität auch nur möglicherweise zu erklären, muß sie von Lotze der Wahrheit gemäß angenommen werden, was er denn auch in seinen „qualitativ verschiedenen und unter einander auch

graduell vergleichbaren inneren Zuständen" (Str. S. 142) thut.

Ist aber einmal die Proportionalität zu Stande gebracht, dann müssen wir auch wiederum Lotzen ganz beistimmen, wenn er nun weiter ausführt, daß dieses subjektive Bewußtsein nicht die Sache selbst wiedergiebt, sondern nur gewisse Seiten derselben, und diese noch in ihrem beschränkten Verhältnisse zu unserm Subjekte. Diese Seite hätte ebenfalls mehr hervorgehoben und als gemeinsamer Gesichtspunkt geltend gemacht werden müssen; obgleich sie Lotzen keineswegs entgeht, indem er von hier aus seine Opposition gegen alle Identitätsphilosophie richtet. Diese, seiner Ansicht von der Idealität, wie wir glauben, zu Grunde liegende Thatsache konnte ihn in der Theorie der Sinneswahrnehmung, ja bei Darstellung des Erkenntnißprocesses leiten. Und wenn er in seiner Lehre von den räumlichen Anschauungen bemerkt, daß sie ein „der Natur der Seele ursprünglich und a priori angehöriges Besitzthum sei, das durch äußere Eindrücke nicht erzeugt, sondern nur zu bestimmten Anwendungen provocirt werde:" so müssen wir auch diesem Satze zustimmen, denselben aber noch dadurch vervollständigen, daß wir bemerken, diese aprioritische Bearbeitung des sensus bestehe gerade in einer Interpretation desselben und in einer Ergänzung seiner Subjektivität, d. h. der sensus werde durch dieselbe gerade von den Zufälligkeiten des Subjektes möglichst gereinigt und aus den anderweitig bekannten Gesetzen des Objekts und der Objektivität erklärt. Durch diese Anschauung fühlen wir uns nicht nur mehr in Uebereinstimmung mit Lotze's Grundansicht über das Wesen der Seele, sondern auch mit seinem beachtenswerthen logischen Standpunkte. Die Logik wird so zu einem einheitlich fortgesetzten Erkenntnißprocesse, zu einer wahren Wissenschaftslehre, wenn, wie Lotze in seiner Logik S. 30 vortrefflich sagt, „das Denken um des Erkennens willen vorhanden ist, und wenn wir uns so ausdrücken dürfen, in der ausübenden Technik besteht, welche die nothwen-

digen Voraussetzungen über die Natur alles Objektiven in den gegebenen Inhalt der Vorstellungen hineinzuarbeiten sucht." Auf diese Ueberwältigung der Subjektivität oder psychologischen Zufälligkeit ist hauptsächlich die Aufmerksamkeit zu richten; nach den Operationen zu suchen, durch welche das bloß lokale Merkzeichen für einen Gegenstand die wahren Gesetze desselben in immer adäquaterer Proportionalität wiedergiebt. Aber auch selbst dann bleibt die erste Frage noch, wie unser Bewußtsein in seinen Vorstellungen nothwendigerweise zu einer gewissen Uebereinstimmung mit seinem Gegenstande gelangt; und wir werden somit immer wieder auf das Bewußtwerden der unmittelbaren Sinneseindrücke angewiesen, und hier schon jene Proportionalität in ihren ersten Spuren suchen müssen.

3) Auch Lotze kommt über diese Nothwendigkeit nicht hinaus, so sehr sie mit seiner Annahme einer idealistischen Seele widerstreitet. Er stellt sich in Opposition mit den naturwissenschaftlichen Erklärungsversuchen; er verwickelt sich in Widerspruch mit sich selbst; und in Folge davon macht er überall einen unbegründeten Uebergang, einen Sprung von der materiellen Welt in die des Geistes, ohne die Möglichkeit einer Wechselwirkung festzuhalten, und begreiflich zu machen, obgleich er sie als Thatsache zugestehen muß. So entdecken wir ebenfalls (in dem Mikr. S. 329) einen nur gezwungenen Uebergang. Lotze nämlich geht so weit, einmal zugeben zu wollen, daß die Sinneseindrücke unmittelbar bis in die Seele fortgeleitet werden; und einmal annehmen zu wollen, daß die Seele selbst räumlich sei: aber auch selbst dann noch bleibt ihm die Nothwendigkeit, Alles in der ausdehnungslosen Einheit „des Bewußtseins" verschwinden zu lassen. „Möchte die Seele immerhin selbst sich im Raume ausbreiten und als eine feine Durchduftung den Körper bis in seine letzten Enden durchdringen: ihr Wissen und Wahrnehmen wird doch stets eine intensive Thätigkeit sein, die wir nicht selbst wieder

ſtoffartig ausgebreitet denken können." (S. 331.) Dieſe Anſchauungsweiſe von dem Bewußtſein bedingt alſo Lotze's Vorſtellung von der Idealität der Seele; ſie wird als ein Dogma überall hineingebracht und nicht näher zergliedert; ſie kann aber nur entſtanden ſein von der relativen Verſchiedenheit des Bewußtſeins und des Gegenſtandes. Nur ſo, d. h. nur als hiſtoriſches Dogma, kann ich bei Lotze die Anſchauung von einem rein intenſiven Bewußtſein begreifen.

Eine feinere Zergliederung des Begriffes dieſer reinen Intenſität allein ſchon würde die abſtrakte Idealität der Seele vernichten. Es mußte erſt unterſucht werden, ob verſchiedene, graduell vergleichbare Qualitäten ohne Verſchiedenheit der Ausdehnung einer und derſelben Subſtanz denkbar ſeien. Lotze hält ſich gern an das Bild von Farben und Tönen. Die Phyſik aber führt gerade dieſe verſchiedenen Qualitäten auf verſchiedene Ausdehnungen ihres Subſtrates oder auf verſchieden ausgedehnte Bewegungen zurück. Und wenn man dagegen die Farben- und Töne-Empfindungen als rein intenſive Größen behandelt, ſo vergißt man, daß man das erſt zu Beweiſende vorausſetzt. Verſchiedenheiten ſind uns zwar gegeben: ob ſie aber rein intenſive oder auch extenſive Größen ſein ſollen, muß erſt erſchloſſen werden, weshalb ſie nicht ſchon als ein Beiſpiel für reine Intenſitäten gebraucht werden können.

Wir entgegnen Lotze mit ſeinen eignen Worten, durch welche er die folgende Anſicht widerlegt: „Wenn in den Nerven eine phyſiſche Oſcillation mit räumlichen Wellenlängen verlaufe, ſo entſpreche ihr in der Seele zunächſt eine pſychiſche Oſcillation, d. h. ein intenſiver, unräumlicher Erregungszuſtand, der ebenſo viele in der Zeit auf einander folgende Abwechſelungen zwiſchen Maximum und Minimum eines intenſiven Leidens enthalte, wie die phyſiſche Wellenbewegung Abwechſelungen zwiſchen größter und geringſter räumlicher Excurſion der ſchwingenden Theilchen." (Med. Pſych. S. 204.) Eine ſolche Anſicht hält

Lotze zwar für nicht ohne Motiv: allein er wirft ein, und dieſen Einwurf muß man auch ſeiner eigenen Anſicht entgegenhalten, daß man bei derſelben den complicirten Nervenproceß nicht begreifen könne. „Um ſolche Zuſtände in der Seele hervorzubringen, meint er S. 205, dazu würden auch Nervenproceſſe genügen, die ebenfalls nur in dieſen Hinſichten beſtimmt ſeien. Was der Nervenproceß ſonſt noch an Geheimniſſen innerer Zuſtände der Theilchen enthielte, würde ohne Bedeutung ſein, und er ſelbſt nur durch die formellen Eigenthümlichkeiten ſeiner Schwingungsweiſe in Betracht kommen.“ Da aber die Nerven räumlich, chemiſch und phyſikaliſch wirken, und durch die Empfindungen und Schätzungen dieſer Wirkungen und ihrer Unterſchiede ähnliche Subſtanzen vorausſetzen, wie denn die Seele auch in der That mechaniſch, phyſikaliſch und chemiſch wirkt; ſo müſſen wir ihr auch eine Reizbarkeit für dieſe Dinge zuſchreiben und mit der Reizbarkeit auch ein reales, und zwar höchſt complicirtes analoges Subſtrat, welches die phyſiſchen Eindrücke mindeſtens in proportionaler Weiſe empfindet und begreift. Lotze ſieht ſelbſt ein, daß er dieſen Oſcillationen „ein qualitatives Weſen der Seele“ unterlegen (S. 205), daß ſich in dieſem das Geſetz der realen Werthe der Eindrücke erhalten (S. 329), daß dasſelbe in der erinnerten Vorſtellung wieder reproducirt werden muß. „Durch vielfache Variation ſolcher Erfahrungen, denen hier zu folgen zu weitläufig ſein würde, bildet ſich nun die neue Vorſtellung, daß *auch das auffaſſende Selbſt aus einem Syſtem gleichzeitiger, unterſchiedener Theilchen beſtehe*, die einander durch dieſelben Mittel, d. h. im Gefolge derſelben Muskelgefühle wahrnehmbar werden können, durch welche ſie ſelbſt zur Wahrnehmung äußerer Subjekte gelangen“ (S. 423).

So wird Lotze überall durch ſich ſelbſt zur Annahme einer ausgedehnten Seele gezwungen; er muß dieſelbe als reales Subſtrat wirklich in den allgemeinen Cauſalnexus einſchieben, und ſeinen

Dogmatismus durch seine eigene, schärfer begründete Ansicht selbst berichtigen. Er fühlt es, daß seine Hypothese von der Idealität ihm eigenthümliche Verlegenheiten zuzieht. Nachdem er nämlich Fichte'n in der oben angeführten Stelle (Str. S. 138) aufmerksam gemacht hat, wie dessen Hypothese von der dynamischen Allgegenwart der Seele gegen die thatsächliche Erscheinung einer Wechselwirkung im Rückstande bleibe; sagt er nun mit großer Klarheit, daß ihm seinerseits die unlösbare Schwierigkeit entgegentrete, bei seiner Annahme eines mathematischen Punktes diesen, oder die rein ideelle Seele, mit den Kreuzungsstellen der Nerven in Verbindung zu bringen. „Denn viele Fäden von wenn auch kleinem, doch nicht unmeßbarem Durchmesser können sich nicht wie Linien in einen punktförmigen Fokus, sondern nur in Flächen schneiden, die selbst unter den günstigsten Verhältnissen immer zusammen einen meßbaren Raum einschließen werden." Deßwegen schiebt er zwischen diesen hypothetischen ideellen Punkt und die Nervenenden sein hypothetisches „willkürliches Parenchym" ein, welches die räumlichen Schwingungen zu der unräumlichen, punktuellen oder ideellen Seele hinleiten soll. Wie die Wechselwirkung zwischen diesem Punkt und den räumlich immer noch unterscheidbaren Bewegungen des Parenchyms begriffen werden soll, wie in dieser reinen Idealität die so unendlich complicirten Vorgänge der Nerven sich abspiegeln, wie aus ihr der ganze mannigfaltige Gedankenreichthum producirt und die so außerordentlich zusammengesetzte Maschinerie unserer Nerven und Muskeln in Bewegung gesetzt werden soll: bleibt uns unerklärlich. Jenes Nervenparenchym, welches von den Physiologen nicht anerkannt wird, scheint uns nur ein unnöthiges Mittelglied zu sein, in welches alles dasjenige eingeschoben wird, was an Eigenschaften u. s. w. der Seele zugeschrieben werden muß, und in die idealistische Hypothese nicht aufgenommen worden ist.

Ich betrachte es daher als ein unwillkürliches Korrektiv seines Idealismus.

4) Wie endlich in diesem einheitlichen ideellen Punkte das Erlöschen bestimmter Vorstellungen und Begriffe aus dem Bewußtsein begriffen werden soll; das läßt sich ebenfalls ohne ein reales Substrat der Seele nicht denken. Die Wellen oder die fortgeleiteten Nervenreindrücke in dem Parenchym müssen durch Reaktion der Substanz desselben gegen die übergeleiteten Bewegungen wieder verschwinden. Wie verhält es sich aber mit dem Bewußtsein? Erlöschen in dessen ideeller Einheit alsdann ebenfalls jene lokalen Merkzeichen? Oder wenn sie erlöschen, wie ist die Möglichkeit des Erlöschens, wie die Möglichkeit der Reproduktion oder der Erinnerung an die früheren Eindrücke denkbar? Diese Schwierigkeiten drängen sich Lotze'n mit anerkennenswerther Klarheit auf, und wir müssen es als eine schöne Seite seiner Arbeiten besonders hervorheben, daß er sich und Andern dieselben nicht verdeckt, sondern offen hinstellt, selbst wenn sie von seinen Principien aus nicht lösbar erscheinen sollten. „Soll die Seele, sagt Lotze (Mikr. S. 331)", (dies Mannigfache, was als rein intensive Verschiedenartigkeit auch in der ideellen Einheit der Seele aus der räumlichen Mannigfaltigkeit zurückblieb) „sich in eine räumliche Anschauung wieder auseinander ordnen, so bedarf sie zweierlei. Sie muß zuerst in der Natur ihres Wesens eine Nöthigung, Fähigkeit und Drang zugleich, besitzen, Raumvorstellungen überhaupt zu bilden und das Vielfache ihrer Empfindung gerade in dieser Form der Verbindung und Sonderung aus- und aneinander zu rücken. Vielleicht vermag die Philosophie einen höheren Grund dafür zu finden, daß die Seele oder daß wenigstens die menschliche Seele diese Form der Anschauung aus sich entwickeln mußte, vielleicht vermag sie es auch nicht; wir jedenfalls setzen diese Fähigkeit als eine gegebene Thatsache voraus,

und unsere Betrachtungen haben nicht die Absicht, sie selbst, sondern nur ihre mögliche Anwendung zu erklären."

Diese idealistische Hypothese verläßt also Lotze'n jedesmal, wo es sich darum handelt, die Bildung der unräumlichen Lokalisation der Merkzeichen zu erklären, so daß das Gesetz der Eindrücke in einer Proportionalität in der unräumlichen Seele erhalten bleibt; sie läßt ihn auch im Stiche, wenn letztere eine räumliche und zeitliche Anschauung aus ihrer eigenen Natur reproduciren, und den psychischen Mechanismus ins Werk setzen soll. Dazu muß man sich einen Theil der Seele als in den allgemeinen Causalnexus eingerückt denken, während der andere demselben enthoben bleibt; es entsteht der unlösbare Widerspruch, daß eine unräumliche Einheit nicht allein die realen Unterschiede der räumlichen Welt empfinden und bestimmen, sondern daß sie sich selbst zu einer räumlichen zeitlichen Anschauung derselben erheben soll, indem die Seele selbst nach Lotze „die bloß qualitativen, unräumlichen Empfindungen dennoch in bestimmter, räumlicher Anordnung wieder zu verbinden" genöthigt sein soll (Mikr. S. 329). Es ist also ein Theil der Seele räumlich und zeitlich, der andere nicht; ein Theil in voller Wechselwirkung, der andere nicht; ein Theil in ideeller Einheit, der andere von einer unendlichen Mannigfaltigkeit; der eine Theil absolute freie Selbständigkeit, der andere durchaus nothwendiger, realer Mechanismus. Hier sind die idealistischen, dogmatischen Reste dicht neben den eigenen, tieferen Einsichten. Löst man den Idealismus auf, dem Lotze, wie wir nun gesehen haben, überall selbst widerspricht, den er selbst aufhebt; so erhält man eine einheitliche realistische Anschauung, welche vorerst wenigstens von Widersprüchen befreit ist, und für die bleibenden, scheinbaren Gegensätze eine tiefere Ergründung verlangt.

Zu dieser realistischen Anschauung nöthigt mich eine In-

pretation der pſychologiſchen und der phyſiologiſchen Thatſachen. Mehr als eine induktiv erſchloſſene Hypotheſe können wir freilich in derſelben nicht ſehen, aber eine Hypotheſe, welche uns mit den unmittelbaren Wahrnehmungen in Einklang verſetzt. Wie wir die reale Subſtanz zu denken haben, darüber wiſſen wir nichts Poſitives anzugeben; wir werden jedoch die Anſichten über dieſen Punkt im folgenden Abſchnitte näher prüfen. Unſer indefinitiver realiſtiſcher Monismus läßt ſie ausdrücklich unbeſtimmt; nur nimmt er eine Proportionalität an zwiſchen der ſ. g. leiblichen Materie, d. h. denjenigen Erſcheinungen, welche wir durch äußere Wahrnehmung kennen, und zwiſchen den ſ. g. Geiſteskräften, d. h. denjenigen Erſcheinungen, welche wir durch innere Wahrnehmung kennen und als Seelenleben und Bewußtſein bezeichnen.

Es ſcheint uns, im Gegenſatz zu Lotze, gerade wegen der Thatſachen des Seelenlebens nöthig, ein Subſtrat für das Bewußtſein anzunehmen, in welchem, wie ſich Lotze ausdrückt, das Geſetz der in der äußern Wahrnehmung durch die Sinne der Seele mitgetheilten objektiven Unterſchiede und thatſächlichen Verhältniſſe in dem Bewußtwerden ſich empfinden und erkennen laſſe. Dieſe Proportionalität der äußeren Geſetze und der Geſetze der zum Bewußtwerden derſelben gereizten Seele ſtellt ferner die Anforderung, das Subſtrat ſo zu denken, daß dieſe Differenzen ſelbſt in ihren feinſten Nüancirungen noch wiedergegeben werden; das Subſtrat muß daher als gegen die feinſten Unterſchiede reizbar gedacht werden. Dadurch iſt für die Seele, der Materie gegenüber, ſchon eine weitere Beſtimmung gewonnen, welche durch ſämmtliche Thatſachen der inneren Erfahrung ebenſo erheiſcht wird, wie ſie aus einem Rückſchluß von der Empfänglichkeit der Seele gegen die Sinneneindrücke hervorgeht. In den Einrichtungen der Sinne ſehen wir nämlich mechaniſche Apparate, durch welche die Verhältniſſe, die in den Dingen ſtattfinden, mit mög-

lichster Feinheit unterschieden, und in möglichst kleinen Maaßstab übersetzt werden. Wie die Entwickelung unserer Sinneswerkzeuge darin besteht, die realen Beziehungen immer schärfer aufzufassen; so besteht nach unserer Ansicht die Entwickelung und Bildung der Seele und des Bewußtseins darin, die mitgetheilten Verhältnisse immer reiner und feiner zu unterscheiden, und, wie wir schon oben bemerkt haben, durch fortgesetzten Erkenntnißproceß, der schon bei der Objektivirung und Auslegung der Sinneseindrücke, beim Sehen u. s. w. beginnt, aus den anderweitig bekannten Gesetzen des Gegenstandes immer richtiger zu ergänzen.

So ergiebt sich uns eine einheitliche logische Anschauung von dem Bewußtsein in Bezug auf den ganzen Erkenntnißproceß; wir haben dagegen oben bei Fichte nachzuweisen gesucht, daß die dualistische Erkenntnißtheorie sich in sich selbst auflöst. Und ebenso machen wir eine einheitliche Anschauung von dem metaphysischen Wesen, welches dem Bewußtsein zu Grunde liegt, geltend; wir waren dagegen bemüht, bei Lotze auszuführen, daß sich dessen dualistische Ansicht von dem Wesen des Menschen in einer höheren Unitärtheorie aufzulösen hat. Wir glauben hierin Fichte sowohl als Lotze gegen sich selbst berichtigt und ergänzt zu haben. Behauptet doch Lotze selbst von Fichte, daß dieser seinen Dualismus oder Okkasionalismus nicht recht aufgefaßt habe, und beklagt sich (Str. S. 96), daß derselbe „seinen praktischen Okkasionalismus des Untersuchens und den theoretischen des Resultates" überall verwechselt habe. Wir führen nur Lotze's praktischen Okkasionalismus gegen einen ungerechtfertigten theoretischen Dualismus durch. Lotze geht von der praktischen Thatsache einer Verschiedenheit der inneren und äußeren Wahrnehmung aus; er sieht sich außer Stande, beide in einer gemeinsamen Erklärung zu vereinigen, ohne deßhalb zu leugnen, daß eine gemeinsame Theorie möglich wäre. Wir haben eine gemeinsame Hypothese anzubahnen gesucht; es bleibt noch weiter zu

zeigen übrig, wie Lotze aus seinem bloß praktischen Okkasionalismus oder empirischem Dualismus in einen theoretischen Dualismus faktisch zurückgefallen ist, und nachzuweisen, wie er seinen bloß erkenntnißtheoretischen Dualismus metaphysisch hypostasirt hat.

D. Bewußtsein und Seele.

Die Erscheinung des Bewußtseins wäre demnach von allen Standpunkten aus zugegeben, die Interpretation bestritten, und die Frage nach dem Substrate desselben derjenige Punkt, an welchem die Differenzen sich zu verschiedenen entgegengesetzten Weltanschauungen fixiren. Die Ansichten der Philosophen stimmen darin ziemlich überein, daß sie dem Bewußtsein, dem leiblichen Leben gegenüber, ein besonderes Substrat zuschreiben zu müssen glauben; die Ansichten der Naturwissenschaften neigen sich mehr und mehr zu der entgegengesetzten Meinung, indem sie das Bewußtsein nur als eine Erscheinung der Nerventhätigkeit betrachten.

Aus der folgenden Stelle sehen wir am deutlichsten, wie und wodurch sich Lotze der ersteren Ansicht zuwendet: „Wie weit wir auch den eindringenden Sinnesreiz durch die Nerven verfolgen, wie vielfach wir ihn seine Form ändern und sich in immer feinere und zartere Bewegungen umgestalten lassen, nie werden wir nachweisen können, daß es von selbst in der Natur irgend einer erzeugten Bewegung liege, als Bewegung aufzuhören und als leuchtender Glanz, als Ton, als Süßigkeit des Geschmacks wiedergeboren zu werden. Immer bleibt der Sprung zwischen dem letzten Zustande der materiellen Elemente, den wir erreichen können, und zwischen dem ersten Aufgehen der Empfindung gleich groß, und kaum wird Jemand die eitle Hoffnung nähren, daß

eine ausgebildetere Wissenschaft einen geheimnißvollen Uebergang da finden werde, wo mit der einfachsten Klarheit die Unmöglichkeit jedes stetigen Uebergehens sich uns aufdrängt. Auf der Anerkennung dieser völligen Unvergleichbarkeit aller physischen Vorgänge mit den Ereignissen des Bewußtseins hat von jeher die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit geruht, eine eigenthümliche Grundlage für die Erklärung des Seelenlebens zu suchen." (Mikr. S. 161.)

Dieser Schluß aber ist es, dessen Nothwendigkeit von den Materialisten nicht zugegeben wird, wenn sie sich auch nicht so bestimmt wider die einzelnen Punkte und Voraussetzungen der idealistischen Systeme richten, sondern von der Thatsache einer ganz und gar unbekannten Wechselwirkung zwischen Gehirnfunktion und Bewußtsein sogleich auf eine Identität beider schließen. Die Gründe, von welchen aus der Idealismus auf die Nothwendigkeit einer besondern Substanz, deren Eigenschaft es ist, als Fühlen, Denken und Wollen zu reagiren, schließen zu müssen glaubt, sind folgende. Wir sehen die Materie nirgend außer im animalischen Bewußtsein die seelischen Eigenschaften zur Erscheinung bringen: also ist die Materie unbeseelt, und dem Bewußtsein in den animalischen Organismen muß eine besondere Substanz untergelegt werden, welche die Seelenerscheinungen zu erzeugen im Stande ist. Es fragt sich aber, ob deßwegen, weil wir an der s. g. Materie keine seelischen Eigenschaften wahrnehmen, auch an derselben wirklich keine vorhanden sind? Es muß die Nothwendigkeit nachgewiesen werden, ob und warum der erkenntnißtheoretische Dualismus, d. h. unsere Auffassung des menschlichen Wesens als Leib und Seele, auch in der That zu einem metaphysischen Dualismus von bewußtloser und bewußter Substanz (Ausdehnung und Denken u. s. w.) hypostasirt werden darf.

§. 1.

Widerſpruch, in welchen ſich Lotze verwickelt, indem er ſeinen faktiſchen, erkenntnißtheoretiſchen Dualismus zu einem dogmatiſchen, metaphyſiſchen Dualismus erhebt.

Wir haben bereits darauf aufmerkſam gemacht, daß der Materialismus, das Cauſalitätsgeſetz anerkennend, durch ſich ſelbſt dahin geführt wird, die eigentlich materialiſtiſche Metaphyſik aufzuheben, und der allgemeinen Subſtanz, ſeiner Materie, Leben, ja ſogar Bewußtſein zuzuſchreiben. Du Bois-Reymond erklärt das Weſen der Materie an ſich für unbekannt; Virchow u. A. nehmen ein latentes Leben derſelben an; Czolbe ſieht ſich gezwungen, ihr ein Beſeeltſein zuzuſchreiben; Moleſchott ſogar meint in ſeinem bekannten Ausſpruche, Bewußtſein ſei Eigenſchaft des Stoffes. Moleſchott behauptet dies als ſpekulativer Denker, denn als empiriſcher Forſcher kann er das Bewußtſein weder als Eigenſchaft der Materie nachweiſen, noch die ſtofflichen Vorgänge im Hirne empiriſch bezeichnen, durch welche daſſelbe faktiſch gebildet wird.

Da aber nicht jeder ſtoffliche Vorgang bewußt wird, wenigſtens nicht jeder uns zum Bewußtſein kommt, ſo bleibt die Frage ſtehen, durch welche pſychiſchen, phyſiologiſchen, chemiſchen, phyſikaliſchen oder mechaniſchen Vorgänge der Akt des Bewußtſeins hervorgerufen wird. Gerade weil hier jede Empirie aufhört, ja weil ſogar die einzelnen Vorausſetzungen noch ſo unſicher und unklar ſind, auf welche ein weiteres Schlußverfahren aufgebaut werden kann; ſind die Deutungen dieſes Faktums ſo verſchieden, die Weltanſchauungen und deren metaphyſiſche Hypotheſen ſo ſehr abweichend von einander. Allein es wird auch hier gelingen, eine gewiſſe Gemeinſamkeit herauszufinden. Die idealiſtiſche Philoſophie hat nämlich ihre Bedeutung zum Theil darin, daß ſie den objektiven Grund des Bewußtſeins in die all-

gemeine Substanz verlegt hat, ohne die näheren subjektiven Vorgänge desselben im Menschen zu ergründen, und ohne die objektive Nothwendigkeit desselben in der Natur thatsächlich nachzuweisen und durchzuführen. Zu dieser Ansicht kommt auch Lotze. Er unterscheidet sich von der übrigen idealistischen Metaphysik nur dadurch: daß er nicht, wie jene, die abstrakten ontologischen Formen als das bewußte Leben der absoluten Substanz neben der Materie annimmt, sondern daß er der Materie selbst ein latentes, übersinnliches Leben zuschreibt. Welcher Unterschied ist nun zwischen dieser Anschauungsweise Lotze's und der idealistischen und materialistischen?

Die materialistische Metaphysik läßt auch das unerkannte, latente oder übersinnliche Leben der Materie dem mechanischen allgemeinen Causalnexus unterworfen sein. Die idealistische Metaphysik abstrahirt Bewegung, Kraft, Form, Leben und Geist von der Materie und macht diese zu selbständigen, die Materie beherrschenden Wesenheiten. Allein unter den Idealisten machen sich Richtungen geltend, welche diese metaphysischen Wesenheiten nur als Daseinsweisen an der Materie betrachten, und eine materialistische Krisis in den idealistischen Systemen vorbereiten. Und unter den Materialisten sahen wir Richtungen zu Tage treten, welche die metaphysischen Wesenheiten von der Materie ablösen, zwischen Kraft und Materie unterscheiden, und so eine idealistische Krisis in den materialistischen Systemen anbahnen. Lotze betrachtet die Kräfte als gewisse Erscheinungsweisen an der allgemeinen Substanz, und bezeichnet sie als Abbreviaturen des Sprachgebrauchs. Demgemäß sind ihm auch Körper und Seele nicht disparat, sondern „coordinirte verschiedene Arten des Begriffs der Substanz" (Med. Psych. S. 74). „Daß psychische und physische Processe aus einem gemeinsamen Reiche von Gesetzen erklärt werden können, diese Ansicht brauchen wir nicht aufzugeben; aber natürlich liegt dieses Reich über beiden Gliedern

dieſes Gegenſatzes und die Wahrheit wird nicht gefunden, wenn man die Geſetze, die für das eine Glied um ſeiner ſpeciellen Natur willen gelten, auf das andere anwendet, deſſen ſpecifiſche Qualität ganz abweichend iſt, obwohl es mit jenem unter denſelben allgemeinen Begriff fallen mag" (a. a. O. S. 32). Lotze glaubt daher in einer „metaphyſiſchen Dynamik" die Phyſik und Pſychologie vereinigen zu können, und ſpricht darin die Hoffnung auf moniſtiſch realiſtiſche Hypotheſen aus, der wir uns ganz und gar anſchließen. In der Durchführung jedoch, ſo ſcheint es, verrennt ſich Lotze den Weg ſelbſt, indem er wie in einen abſoluten anthropologiſchen, ſo auch in einen abſoluten metaphyſiſchen Dualismus hineingeräth.

a. Idealiſtiſcher Widerſpruch in dem Real-Idealismus Lotze's, in welchem Geiſt und Materie bald als metaphyſiſcher, bald nur als logiſcher Dualismus behandelt werden.

„Eine metaphyſiſche Dynamik" glaubt Lotze anbahnen zu können, indem er in der Materie ſelbſt ein überſinnliches Leben nachzuweiſen ſucht. Es findet nämlich (nach Med. Pſ. S. 80.) in dem phyſiſch-pſychiſchen Mechanismus „in der That alle Wechſelwirkung nur zwiſchen gleichartigen Gliedern ſtatt; aber freilich nicht, indem wir materialiſtiſch die Seele zu einem Stoffe, ſondern umgekehrt, indem wir ſpiritualiſtiſch den Stoff zur Seele oder einer ihr weſentlich ähnlichen Subſtanz werden laſſen." Durch dieſen ſpiritualiſtiſchen Atomismus erlangt Lotze's Syſtem wohl einen metaphyſiſchen moniſtiſchen Abſchluß: die Atome, welche ſowohl der Materie als dem Geiſt zu Grunde liegen, ſind ideelle Qualitäten, pſychiſche Monaden; allein er kommt dadurch in Widerſpruch mit ſeinen pſychologiſchen Vorausſetzungen, mit ſeiner Behauptung von einer Unvergleichbarkeit aller phyſi-

schen Vorgänge mit den Ereignissen des Bewußtseins." (oben S. 207 u. 208.) Eine Ansicht hebt die andere auf.

αα) Eine Hinneigung zum Realismus zeigt dieser spiritualistische Atomismus oder Monadismus, der Real-Idealismus Lotze's, indem er, ganz analog dem Materialismus, die letzten Bestandtheile des Geistes und der Materie indentificirt, und so beide von einem gemeinsamen Causalnexus beherrscht sein läßt. Diese realistische Ansicht tritt an vielen Stellen zu Tage, besonders charakteristisch aber da, wo Lotze über den gestaltbildenden Einfluß der Seele spricht. (Mikr. S. 314.) „Alles, was die Seele zur Begründung des körperlichen Lebens beitragen konnte, sagt er daselbst, vermochte sie nur, sofern sie als ein Element neben andern in den Zusammenhang der mechanischen Wechselwirkungen mit verflochten war, aus deren zusammenwirkender Thätigkeit mit blinder Nothwendigkeit die vorherbestimmte Form des Organismus hervorging." Der Fortgang dieser trefflichen Stelle stimmt ganz und gar mit seiner Beurtheilung der übrigen psychologischen Standpunkte, nach welcher er hauptsächlich alle idealistischen Systeme verwirft, welche die Seele als zweckthätiges Formprincip auffassen; dieser abstrakten Teleologie setzt er seine realistische entgegen. „Die Welt der Werthe" ist ihm auch nach seiner Streitschrift S. 54 „zugleich der Schlüssel für die Formen." Er corrigirt deshalb den abstrakten Idealismus, weil es ihm scheint, daß „das teleologische Verhältniß der Unterordnung des Realen unter das Ideale, der Natur unter die geistige Welt, mit Unrecht in das einer Identität Beider verändert worden sei." (Str. S. 55.)

Hiernach jedoch könnte man die metaphysische Auffassung Lotze's auch geradezu herumdrehen und sagen, gerade durch sie werde die Seelensubstanz als ein physikalischen Gesetzen Gehorchendes geschildert; es sei daher nicht nothwendig, die Atome spiritualistisch als Reale zu denken, sondern man habe im Gegen-

theil die Seelenthätigkeit als eine Eigenschaft der physikalischen Materie nachgewiesen. Wir schwanken also zwischen beiden metaphysischen Möglichkeiten und fragen nun, für welche derselben Lotze aus einer gründlichen Analyse und induktiven Erklärung der Thatsachen die entscheidenderen Gründe vorbringt.

ββ) Die realistische Krisis wird nicht durchgeführt wegen eines Rückfalls in Idealismus. Sehen wir, wie Lotze seine Hypothese von der metaphysischen Uebersinnlichkeit aller Atome, wie er seinen Real-Idealismus durchzuführen sucht. Er behauptet, die Wirksamkeit der Seele gleiche darin derjenigen, welche jeder Stoff auf den andern ausübe, indem dieselbe eine transscendentale, übersinnliche sei und verborgen bleibe. (Med. Psych. S. 70). „Der Akt des Wirkens irgend einer Substanz auf die andere, sagt er (S. 73), ist nie Gegenstand einer Anschauung, er ist stets übersinnlicher Gegenstand eines Begriffs; nie werden wir nachweisen können, wie ein Atom der Materie seine Kräfte gleich Armen aus sich herausstreckt, um die Dinge durch Attraktion sich anzunähern; und ebenso wenig brauchen wir zu fragen, wie die Seele sich zu einem abstoßenden Instrumente verwandelt, welches die Massen bewegt, oder zu einem widerstehenden Mittel, das den Druck und Stoß der Massen in sich aufzunehmen fähig ist.“ Wir brauchen allerdings nichts darnach zu fragen, wie eine solche Wechselwirkung möglich ist, insofern wir sie in jedem Falle als Erfahrungsthatsache hinnehmen und zu erklären suchen müssen. Wir dürfen aber nicht die Natur der Seelensubstanz, die wir erst ergründen wollen, nach Analogie der Wirkungen der materiellen Substanzen auf einander denken, die uns ebenfalls unbekannt sein sollen, und ebenso wenig dürfen wir uns die umgekehrte Uebertragung zu Schulden kommen lassen. In beiden Fällen wirft kein Vorgang auf den andern ein Licht, sondern ein Begriff verdunkelt den andern. Wenn wir uns eine Ansicht über das metaphysische Wesen der Seele bilden,

wenn wir tiefer in ihr Verhältniß zur Materie eindringen wollen, so müssen wir ihr gerade von der Seite beizukommen suchen, von welcher sich Lotze hier entfernt. Wir erlangen sonst nur Vorstellungen von Erscheinungsweisen der Seele oder der Materie und tragen diese unberechtigt auf das Wesen derselben über. So ergeht es Lotzen. Statt eine induktiv begründete Hypothese über das Wesen und die Substanz der Seele und der Materie zu erhalten, verläßt er den Weg induktiver Forschung und geräth in den logischen Dogmatismus, die nur subjektiv unerforschte Wechselwirkung zwischen Beiden zu einer metaphysisch absolutistischen zu machen. Er denkt sie nach Analogie der geistigen Wirksamkeit, wie uns dieselbe erscheint, ungeachtet sie erst erforscht werden soll; statt beiden in ihren Ursachen tiefer nachzugehen und das Gemeinsame aufzusuchen. Die Frage bleibt unentschieden, ob den Erscheinungen des Seelenlebens nicht etwa eine Substanz zu Grunde liege, welche durch physikalisch nothwendige Gesetze bestimmt sei. Zu dieser Annahme wurde Lotze durch seine ganze Auffassung des Seelenlebens als eines psychologischen Mechanismus hingedrängt, ja wir haben Stellen angeführt, in welchen er eine solche ausdrücklich ausspricht. Statt die Frage induktiv weiter zu untersuchen, ob es möglich sei, daß dieselbe Substanz physikalisch nothwendigen Gesetzen gehorchen und zugleich die Erscheinungen des bewußten Seelenlebens produciren könne; stellt er die metaphisische Hypothese auf, daß alle Materie in ihren einzelnen Bestandtheilen von psychischer Natur sei.

Wir kommen aber auf diese Weise nicht aus dem Widerspruch heraus: daß Lotze das einemal für die Erscheinungen des Geistes und der Natur ein gleiches oder analoges Substrat zu suchen bemüht ist, und dies bald als psychische Monade, bald als physikalischen Stoff schildert; und daß er das anderemal eine wesentliche Verschiedenheit der psychischen und physischen Vorgänge festhält, und ausdrücklich die Seele als ein über den materiellen

Causalnexus hinaus ragendes Element betrachtet. Er behauptet, in idealistischen Dogmatismus und Absolutismus zurückfallend: daß wir, um das Psychische zu erklären, „ein dem Materiellen ungleichartiges Substrat" annehmen müssen, welches (nach Med. Psych. S. 43) nicht als „Resultante", „nicht als Bewegungssumme eines Systemes vieler Elemente" gedacht, daher nicht mit der Lebenskraft verglichen werden dürfe. Eine weitläufigere Ausführung dieser durchaus idealistischen Ansicht von dem Wesen der Seele findet sich im Mikr. Buch II. Kap. 1 u. 2. Auch hier wird nachdrücklich wiederum auf die Unvergleichbarkeit der physischen und psychischen Vorgänge hingewiesen; dagegen wird im Buch III. Kap. 4 dieser Gegensatz auch hier wieder aufgehoben und die innere Regsamkeit aller Materie geschildert. In diesem ungelösten Widerspruch bleibt die ganze Anschauungsweise Lotze's befangen, indem weder sein Realismus, noch sein Idealismus zu einem entscheidenden Siege gelangt.

γγ) Schwanken zwischen Realismus und Idealismus. Der Ausdruck dieses Schwankens ist der metaphysische Dualismus, in welchem das System Lotze's befangen bleibt. „Könnte nicht der sichtbare Stoff unmittelbar ein doppeltes Leben führen, als Materie nach außen erscheinend und keine Fähigkeit verrathend, als die mechanischen Eigenschaften, die wir kennen; innerlich dagegen geistig bewegt, den Wechsel seiner Zustände empfindend und mit Strebungen und Wirksamkeit begleitend, deren allgemeine Gesetzlichkeit er freilich nicht mit Freiheit zu ändern vermag?" (Mikr. S. 162. vergl. auch S. 385 ff.; ferner Med. Psych. S. 57 u. S. 147.; auch Allgem. Phys. S. 121.)

Das Undenkbare bei diesem Dualismus besteht keineswegs darin, daß die Materie an sich ein seelisches Leben führen soll; im Gegentheile sehen wir alle, selbst die materialistischen Anschauungen zu solchen Annahmen hingetrieben, da alle das Bewußtsein als Erscheinungsweise ihrer allgemeinen Substanz betrachten müssen.

Das Unbegreifbare muß, unſers Erachtens nach, nur in der metaphyſiſchen Hypotheſe Lotze's geſucht werden; in der Annahme, wie an ſich unräumliche, immaterielle und bloß intenſive Größen nicht nur als raum-zeitliche Welt erſcheinen, ſondern auch deren mechaniſch nothwendigem Cauſalnexus unterworfen ſein ſollen. Lotze betrachtet freilich die Materialität nur als „eine Form der Erſcheinung, welche ein überſinnliches Reales, das dem Weſen der Seele an ſich gleichartig iſt, unter gewiſſen Umſtänden für unſere Anſchauung annimmt.“ (Med. Pſych. S. 79.) Wir beſtreiten das nicht: allein wir ſehen nicht ein, warum alsdann nicht ebenſogut von dem Bewußtſein geſagt und behauptet werden könne, daß es als Form der Erſcheinung betrachtet werden müſſe, die ein dem Weſen der phyſikaliſchen Materie an ſich gleichartiges, überſinnliches Reales unter gewiſſen Umſtänden für unſere Anſchauung annehme. Wir begreifen nicht, warum das Complicirteſte, was wir kennen, die Erſcheinungen des Seelenlebens, nicht als Reſultante vieler Wirkungen gedacht werden ſollen?

Bloß durch dieſen Rückfall in idealiſtiſchen Dogmatismus und Abſolutismus verwickelt ſich Lotze in eine Maſſe von Widerſprüchen, und hebt den einen Standpunkt ſtets durch den andern auf: den Realismus durch Idealismus, und umgekehrt. Er geht von der Unvergleichbarkeit des Geiſtes und der Materie aus, und vernichtet dieſe Vorausſetzung, indem er die Materie dem Geiſte durch eine ſpekulative Hypotheſe gleichſetzt. Er wird bei ſeiner Erklärung der materiellen Natur, ja ſogar der Erſcheinungen des Lebens, von dem Streben geleitet, Alles aus einem Zuſammenwirken phyſikaliſch nothwendiger Urſachen herzuleiten; und wirft dieſes mühevoll errungene Reſultat dadurch um, daß er die phyſikaliſchen Atome nicht als von phyſikaliſcher, ſondern von pſychiſcher Beſchaffenheit betrachtet.

Lotze überträgt ſo auf die einzelnen phyſikaliſchen Atome

die seelischen Erscheinungen, welche er nur am Ganzen wahrnimmt, und zwar ohne eigentliche Rechtfertigung. Er sucht sich dadurch angeblich der Verlegenheit des Materialismus zu entziehen: uns begreiflich machen zu müssen, wie die an sich geistlose Materie sich zu den Eigenschaften des Denkens und Willens zu erheben im Stande sei; und es entsteht ihm die neue entgegengesetzte Schwierigkeit: erklären zu müssen, wie diese an sich psychischen Monaden die Erscheinungen der mechanischen Materialität und bewußten Körperlichkeit hervorbringen, und nicht nur als solche dem Geiste erscheinen sollen. Nach dieser Anschauung müßte die Beschaffenheit und Wirkung des Atoms größer sein, als die der Summe. Nach der Ansicht des Materialismus ist dagegen die Wirkung der Summe nicht aus der Eigenschaft des Atoms begreifbar.

Die Schwierigkeiten des Problems sind nicht gelöst, sondern spekulativ übersprungen. Der empirische Standpunkt ist mit dem spekulativen nicht vermittelt, sondern Lotze schwankt zwischen Beiden, je nachdem er sich mehr der s. g. materiellen Welt der äußeren Wahrnehmung, oder mehr der ideellen Welt der inneren Erfahrung und der metaphysischen Spekulation zuwendet. Die Probleme der Letzteren sind nicht erklärt, auch nicht der Erklärung als offen hingestellt, sondern metaphysisch verabsolutirt, weil logisch dogmatisirt.

b. Idealistischer Widerspruch des Materialismus, indem derselbe Geist und Materie bald als metaphysischen, bald nur als logischen Dualismus behandelt.

Wie Lotze, so sieht sich sogar jede materialistische Anschauungsweise gezwungen, die absolute Substanz nicht nur als die Ursache der physikalischen, sondern auch als die der psychischen Natur zu betrachten. Wie Lotze, so sucht auch der Materialis-

nus nach einer „metaphysischen Dynamik“ oder einer monistisch realistischen Hypothese. Beide gelangen zu metaphysischem Atomismus; Lotze zu einer spiritualistischen Monadologie, der Materialismus zu einer physikalisch-mechanischen Molekulartheorie. Der Materialismus stellt sich seine absolute Substanz oder die Molekule an sich so vor, wie ihm die materielle Natur durch die äußere Wahrnehmung erscheint. Er kommt, wie bereits bemerkt, in unlösbaren Widerspruch mit seinem Causalitätsgesetze, indem er die Erscheinungen des Geisteslebens als Wirkungen von Ursachen betrachtet, die diesen durchaus nicht analog sind, und indem er eine solche Analogie so wenig, wie Lotze die seine, zu beweisen vermag.

aa) Eine Hinneigung zum Realismus giebt sich aber auch bei allen verschiedenartigsten Faktionen des Materialismus zu erkennen. Alle gehen auf gleiche Weise von physikalisch mechanischen Molekulartheorien aus, welche den verschiedensten Erscheinungen doch stets ein reales Substrat unterlegen, und die Wirkungen als die prädeterminirte Summe ihrer atomen Bestandtheile betrachten. In diesem realistischen Zuge stimmen die materialistischen Systeme mit Lotze überein; sie werfen ihm nur vor, daß er diese bessere Einsicht auf dem Boden des Geistes nicht consequent durchgeführt habe. Wie die Erscheinungen des Lebens, so sollen nach ihrer Auffassung auch die der Seele als verschiedene Wirkungen der gleichen Molekule anzusehen sein. Wie die Lebenskraft nicht mehr als abstraktes Wesen betrachtet werden darf, so soll dieselbe Anschauungsweise auch von der Seele und ihren verschiedenen Kräften ausgeschlossen werden. Allein ungeachtet dieser Opposition gegen den Idealismus Lotze's fällt der Materialismus schon bei seiner näheren Ausführung der Molekulartheorie in ähnlichen abstrakten Idealismus, in ähnliche dualistische Metaphysik zurück, wie jener.

Es drängt sich uns hier die gewiß bemerkenswerthe Er-

ſcheinung auf, daß, während der Materialismus den abſtrakten Idealismus auf dem Boden der Seelenerſcheinungen bekämpft und principiell verwirft, dieſer ſich bei demſelben mit übergroßer Zudringlichkeit in dem eigenen Princip der Materie und ihrer Molekule wieder einſtellt, wo letztere nämlich einer eingehenderen Unterſuchung unterzogen werden. Wir haben auf einen Rückfall zu abſtraktem Idealismus bei der Zellentheorie Virchow's hingedeutet; wir werden das gleiche bei der ausdrücklich nur phyſikaliſchen Molekulartheorie Redtenbachers thun.

ββ) Dieſer Rückfall in Idealismus führt auch hier die realiſtiſche Kriſis nicht vollſtändig durch. Er wird bei der Darſtellung der Molekularkräfte ſichtbar, welche als das wirkende Agens unter den materiellen Atomen betrachtet werden. In einer eben ſo intereſſanten als ſcharfſinnigen Abhandlung, dem „Dynamiden-Syſtem", (Waſſermann, 1857) bezeichnet Redtenbacher die „allgemeinen Eigenſchaften der Materie" dualiſtiſch alſo. Er legt ihr ein Beharrungsvermögen bei, d. h. eine „Unfähigkeit, durch ſich ſelbſt einen in ihr vorhandenen Zuſtand des ruhigen und bewegten Seins zu verändern"; und ferner Kraft, d. h. die „Fähigkeit der Körper, wechſelſeitig anziehend oder abſtoßend auf einander einzuwirken." Redtenbacher zertheilt alſo die Materie dualiſtiſch in ein „paſſives" Princip der „Selbſterhaltungsfähigkeit" und in ein „aktives" der „Wechſelwirkungsfähigkeit."

Er ſchildert, von dieſem dualiſtiſchen Standpunkt conſequent fortſchreitend, zuerſt „die unmittelbare Aeußerung der Kräfte" und ihre mathematiſche Beſtimmbarkeit, ſodann den Begriff der „Maſſe", und aus dieſen beiden Faktoren, einem idealiſtiſchen und einem materialiſtiſchen, ſetzt er ſeine Atome zuſammen. Er ſtellt uns neben die ſchweren und trägen „körperlichen Atome" noch die zwar trägen, aber nicht ſchweren „Aetheratome", welche die erſteren in eine Aetheratmoſphäre einhüllen und mit dieſen ge-

meinſam die Molekule bilden, aus welchen die Welt phyſikaliſcher, chemiſcher und mechaniſcher Erſcheinungen erklärt werden ſoll. Zu einer weiteren Erklärung dieſer verſchiedenen Erſcheinungen werden nun verſchiedene Kräfte angenommen, welche zwiſchen den trägen Atomen wirken. Als ſolche „Atomkräfte", welche die Wechſelwirkung zwiſchen den körperlichen und den Aether-Atomen bilden, bezeichnet Redtenbacher (S. 16): 1) die allgemeine Schwere, 2) die phyſikaliſche Anziehung, 3) die Affinität oder chemiſche Anziehung, und endlich 4) die Abſtoßung der Aetherkräfte. Die Wirkungen der Molekule oder „zuſammengeſetzten Dynamiden" ſind wiederum aus dieſen Urſachen zuſammengeſetzt.

Auch hier findet bei dem Begriffe der Kraft eine Verabſolutirung der erſcheinenden Wirkungen ſtatt: wie in der idealiſtiſchen Spekulation bei den Begriffen der Lebenskraft oder der Idee für die Erſcheinungen des Lebens und des Geiſtes, ſo in der phyſikaliſchen Empirie für die Erſcheinungen der kosmiſchen Schwere, der mechaniſchen Anziehung, der chemiſchen Affinität, der phyſikaliſchen Abſtoßung. Für alle dieſe werden hier beſondere Kräfte angenommen, welche an den materiellen Molekulen haften, von ihnen ausgehen, actio in distans ausüben. Dieſelben müſſen demnach als ideell gedacht werden, und reſtituiren die Anſchauung des actus purus bei dem Begriff der Materie, welche die Naturwiſſenſchaft bei dem philoſophiſchen Begriff der Seele verwirft. Dieſe Kräfte ſind demnach dogmatiſche Verabſolutirungen gewiſſer Erſcheinungen, wenn wir ihnen nicht ebenfalls ein reales Subſtrat unterlegen, indem wir ſie nur als Erſcheinungsweiſen eines überſinnlichen, d. h. über die Wahrnehmung ſelbſt der verſchärfteſten Sinne hinausliegenden Agens betrachten. Dieſe realiſtiſche Anſchauung iſt aber keineswegs bei den Naturwiſſenſchaften durchgeführt.

γγ) Schwanken zwiſchen Realismus und Idealismus, oder Atomismus und Dynamismus. Will der Materialismus ſein Princip der Identität von Kraft und

Stoff durchsetzen, so wird er vor allen Dingen erst die Physik zu reinigen haben, ehe er sich mit Recht an eine bisher nur sehr oberflächliche Kritik der Philosophie heranmacht. Wenn die Materialisten glauben, das System der Dynamiker mit Verwerfung der Seele, mit kritischer Vernichtung der Lebenskraft besiegt zu haben, so ist dies Täuschung. Bei der Vorstellung der Materie kehrt die dynamische Vorstellungsweise in dem Begriffe der Molekularkräfte als verabsolutirter Idealismus zurück. Daher hier ein ähnliches Schwanken und unverbundenes Durcheinanderfließen von dynamischen und materialistischen Vorstellungen, wie bei Lotze ein Durcheinanderfließen von physikalischen und psychischen Anschauungen. Die modernen Atomentheorien sind metaphysischer Dualismus und fallen in idealistische Dynamik zurück, so weit ihre Anhänger auch die philosophische Dynamik in ihren Compendien der Chemie und Physik wegwerfen. So sagt z. B. Jolly („über die Physik der Molekularkräfte", 1857.) indem er der Atomistik gegenüber die Dynamik charakterisirt: „Die Atome sollen äußerst kleine, untheilbare, feste, undurchdringliche, träge und bewegliche Punkte sein. Sie sind mit Kräften und zwar mit anziehenden und abstoßenden zugleich ausgerüstet: mit anziehenden, die verhindern, daß nicht eine Zerstreuung der Atome ins Unendliche eintritt; und mit abstoßenden, die bewirken, daß sie nicht in einen Punkt zusammenfließen." Letztere Argumentation aber fällt nicht nur bei dem Begriffe der Kraft, sondern sogar bei dem der Materialität in die Anschauungsweise der zu bekämpfenden philosophischen Dynamik zurück, indem nicht materielle, sondern nur ideelle Atome in einen Punkt zusammenzufließen im Stande sind.

In einen ähnlichen metaphysischen Dualismus fällt der Materialismus leicht, denn er hat seine Grundprobleme noch nicht metaphysisch durchgebildet. Wir haben vorn I, A, a. S. 44—7 eine idealistische Krisis bei dem monistischen Materialismus nach-

gewiesen, welche bei den Problemen der Kraft, der Bewegung, der Form und der Entwickelung zu Tage tritt. Selbst wenn wir alle diese Kräfte als den Atomen inhärirend denken, und annehmen, daß sie aus dem Zustande ihrer Immanenz auch in den der Transscendenz übergehen können, um in Wechselwirkung mit andern Atomen zu treten, so sind wir dennoch nicht über den Widerspruch hinübergelangt, daß die als materiell gedachten Atome ideelle oder geistige Erscheinungen produciren sollen, d. h. daß in der Summe der Wirkungen eine Eigenschaft in Wirklichkeit treten soll, welche der Möglichkeit nach den Einzeltheilen nicht gegeben ist. Entweder muß dies bewiesen, oder der Materialismus aufgegeben werden.

c, Auflösung der entgegengesetzten idealistischen Widersprüche des Spiritualismus und des Materialismus durch einen realistischen Begriff der Materie.

Von welchem Standpunkte auch eine Weltanschauung ausgehen mag, von jedem werden wir gezwungen, die absolute Substanz oder die allgemeine letzte Ursächlichkeit aller Dinge sowohl als Causalprincip für die Erscheinungen der sg. mechanischen, materiellen Natur, wie der sg. freien, ideellen Geistigkeit zu betrachten. Keine Weltanschauung kann über diesen logischen Dualismus hinaus; jede wird die scheinbar entgegengesetzten Erscheinungen von Natur und Geist zuerst fixiren, kennen lernen müssen, und nachher erst eine einheitliche Erklärungsweise versuchen können. Widerspruch entsteht erst dann, wenn man diesen logischen oder erkenntnißtheoretischen Dualismus zu einem metaphysischen hypostasirt. Dies geschieht, wie wir gesehen haben, wenn dogmatisch nur eine oder die andere Erscheinungsweise auf das Causalprincip übertragen, und aus demselben nun auch die entgegengesetzten Erscheinungen absolutistisch erklärt werden sollen.

αα) Dieſer idealiſtiſche Widerſpruch hebt ſich logiſch auf, wenn der idealiſtiſch logiſche Dogmatismus durch eine induktive Erklärungsweiſe gebrochen wird. Materialiſtiſcher Dogmatismus iſt es, wenn die abſolute Subſtanz und ihre letzten Atome nur nach den Erſcheinungen der äußeren Natur; idealiſtiſcher Dogmatismus, wenn ſie nur nach denen des Geiſtes gedacht werden. Dieſer moniſtiſche metaphyſiſche Idealismus ſchlägt aber jedesmal in ſein Gegentheil, in dualiſtiſchen Dogmatismus um, da neben den Erſcheinungen der Natur auch die des Geiſtes aufgenommen werden müſſen. Soll der Dogmatismus gebrochen werden, ſo müſſen induktiv die Fragen erörtert werden: kann die Materie an ſich pſychiſche Erſcheinungen hervorbringen; und iſt der Geiſt an ſich von phyſikaliſcher Beſchaffenheit? Dieſe Fragen ſind aber ſpekulativ überſprungen, und nicht mit wiſſenſchaftlicher Gründlichkeit und überzeugender Evidenz beantwortet. Nur wenn dies geſchehen iſt, wird eine moniſtiſch-realiſtiſche Theorie zuläſſig ſein, und werden die phyſikaliſchen und pſychiſchen Erſcheinungen möglicherweiſe auf das gleiche Subſtrat zurückgeführt werden dürfen.

ββ) Die idealiſtiſche Kriſis im Materialismus und Spiritualismus vollzieht ſich metaphyſiſch, wenn der idealiſtiſch metaphyſiſche Abſolutismus durch eine realiſtiſche Hypotheſe gebrochen wird. Die idealiſtiſch metaphyſiſche Verabſolutirung der materiellen Kräfte durch den Materialismus, und der geiſtigen Kräfte durch den Spiritualismus Lotze's löſt ſich auf, wenn wir den Erſcheinungen dieſer Kräfte ein reales Subſtrat unterlegen, deſſen Weſen an ſich uns durchaus unbekannt iſt, und das nur unter gewiſſen Umſtänden gewiſſe Wirkungen hervorruft. Wir müſſen den von Lotze ſo vortrefflich durchgeführten Begriff der Kraft gegen den Materialismus und gegen ihn ſelbſt conſequent durchführen, und die Kraft, als Bewegung oder actus purus, nur als diejenige Seite

des Verhaltens der Aethertheilchen betrachten, durch welche diese im Context unserer Erfahrung unter gewissen Umständen uns bemerkbar werden (oben S. 102). Die dualistische Metaphysik und der idealistische Dogmatismus wären alsdann möglicherweise zu einer einheitlichen realistischen Weltanschauung durchgeführt. Allein es fragt sich erst, was die Erfahrungen in Physik und Psychologie dazu sagen.

γγ) **Uebereinstimmung in der Auffassung von Geist und Materie bei einer monistisch-realistischen Anschauung.**

Das Wesen sowohl der Materie als des Geistes an sich ist uns unbekannt; unter gewissen Umständen erscheinen die atomen Bestandtheile der absoluten Substanz als Natur, unter andern als Geist. Alle beherrscht ein gemeinsamer, das Einzelne bestimmender und durch das Einzelne bestimmter Causalnexus. Zu einer solchen monistisch-realistischen, atomistischen Anschauungsweise drängen sowohl die naturalistischen als die philosophischen Systeme. Beide verlangen, daß sowohl die physischen als die psychischen Erscheinungen aus den gleichen Atomen erklärt werden sollen; allein beide machen selten eine gleiche logische und metaphysische Anschauung von beiden Erscheinungen geltend. Erst wenn wir diesen Realismus consequent durchführen können, halten wir die Gegensätze von Materialismus und Spiritualismus für lösbar.

Der Materialismus trägt die Kräfte der Schwere, der Anziehung und Abstoßung, der chemischen Affinität und der physikalischen Fernwirkung auf die Atome oder molekularen Bestandtheile der letzten Substanz über. Warum soll man nicht eben so gut die Kräfte der Seele auf dieselben übertragen dürfen, da sie doch die Erscheinungen und Eigenschaften der Seele bewirken sollen? Drobisch schreitet in seiner Anschauung bis zu dieser Consequenz fort, wie aus seinem interessanten Werke: „die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung mit den Forderungen des mensch-

lichen Gemüthes; oder die persönliche Unsterblichkeit als Folge der atomistischen Verfassung der Natur" (Brockhaus 1850.) ersichtlich wird.

Vorsichtige Darsteller der neuesten naturwissenschaftlichen Atomentheorien, wie z. B. Redtenbacher in seinem „Dynamidensystem", sind entgegengesetzter Ansicht. Dieser erklärt am Schlusse seiner scharfsinnigen Einleitung S. 25 ausdrücklich, daß „durch das Dynamidensystem nicht das Geringste über die Erscheinungen der geistigen Welt erklärt werde; daß es unmöglich sei, aus den an den Atomen geschilderten Eigenschaften eine Zelle zu bilden." Darin hat Redtenbacher gewiß vollständig Recht, daß aus den „geschilderten" Eigenschaften der Molekule noch keine organische Zelle, keine geistige Eigenschaft zu erklären ist. Allein damit ist noch keineswegs die Ansicht widerlegt, daß diese Molekule neben den in jenem Werke geschilderten Eigenschaften noch andere haben können. Im Gegentheile, Redtenbacher sagt ebendaselbst mit der vollständigsten Einsicht die Tragweite seines Systemes: daß „über das innere Wesen der Materie das Dynamidensystem keinen Aufschluß gebe." Nothwendig ist es deßhalb noch keineswegs, von dieser physikalischen Anschauungsweise aus ein besonderes Substrat für die Erscheinungen des Seelenlebens anzunehmen, welches nur denkende und wollende Seelenkräfte hat. Das Wesen der Molekule an sich ist nicht erkannt; es ist mithin die Möglichkeit nicht abgeschnitten zu behaupten, oder vielmehr zu glauben, daß ihnen die Fähigkeit innewohne, unter gewissen Umständen die immanenten, bisher nur latenten Kräfte der Seele zur Erscheinung zu bringen.

Eine andere Bedeutung haben die spiritualistischen Atomentheorien im Grunde nicht. Sie verlangen nur, daß die Ursachen zu den Erscheinungen, welche gewissen Substanzen zugeschrieben werden sollen, auch in diesen begründet seien. Aus diesem Grunde halten wir die metaphysische Anforderung Lotze's, den realen

Atomen auch eine psychische Dynamis zuzuschreiben, für vollständig gerechtfertigt. Er wird hierin von dem gleichen Bedürfnisse geleitet, welches unter den Materialisten du Bois, Virchow u. A. veranlaßt, der Materie ein latentes Leben zuzuschreiben; Czolbe, Fechner, Drobisch u. A., derselben seelische Bedeutung beizulegen; und welches Moleschott zu der Behauptung führt, daß Bewußtsein eine Eigenschaft des Stoffes sei. Allein so ähnlich diese spiritualistischen Erweiterungen der materialistischen oder physikalischen Atomentheorien einander sind; so steht ihnen dennoch ein bedeutendes Hinderniß der Verständigung mit Lotze im Wege. Während die Ersteren der Seele auch ein physikalisches Substrat unterlegen, und sie aus einer Zusammenwirkung der organischen Molekule betrachten; behauptet Letzterer, wie wir gesehen haben, mit fast sämmtlichen idealistischen Systemen eine untheilbare, unräumliche Einfachheit und Individualität der Seele, deren Wirksamkeit nicht als die Summe mehrerer Kräfte, also auch nicht als das Resultat des Zusammenwirkens vieler Atome betrachtet werden könne.

Während wir also in diesem Abschnitt gesehen haben, daß es nicht als unmöglich angesehen werden darf, der Materie auch psychische Dynamis beizulegen; so hätten wir im nächsten zu untersuchen, ob wir den allgemeinen Causalnexus auch über die Erscheinungen des Seelenlebens ausdehnen, und diesen auch ein physikalischen Gesetzen unterworfenes Substrat zuschreiben dürfen.

§. 2.

Der monistisch-idealistische Materialismus löst sein idealistisches Moment realistisch auf.

Aus dem Vorhergehenden ging hervor, daß Lotze, gemeinsam mit den materialistischen Systemen, der abstrakt-idealistischen Teleologie eine concret realistische entgegensetzt; daß er dem entsprechend, ganz wie diese, auch der bloß aus sich und ihrem eigenen

Bildungstriebe idealiſtiſch erzeugten Seele ein reales Subſtrat unterlegt, ein Subſtrat, welches die Erſcheinungen der Seele und die der Natur, ideelles Bewußtſein und materiell phyſikaliſche Nothwendigkeit, hervorbringen ſoll. Allein darüber, wie dieſe beiden verſchiedenen Erſcheinungsreihen in dem realen Subſtrat, in den Molekulen und ihren Eigenſchaften, begründet ſein ſollen, herrſcht noch Verſchiedenheit, und bei jeder der beiden Partheien ein Schwanken in der eigenen Auffaſſung. Als gemeinſame Nothwendigkeit, welche alle entgegengeſetzten Standpunkte auf gleiche Weiſe beherrſcht, iſt eine ſpiritualiſtiſche Umbildung hervorzuheben, der Lotze in ſeiner metaphyſiſchen Hypotheſe einen ſymboliſchen Ausdruck gegeben hat, und an der auch die Spuren in den idealiſtiſchen Kriſen der materialiſtiſchen Syſteme wahrnehmbar ſind. Alle ſehen es als eine logiſche Nothwendigkeit an, daß die Molekule der abſoluten Subſtanz die Erſcheinungen des Geiſtes hervorzubringen haben, und drängen ſo, wie ſchon oben S. 48 bemerkt worden iſt, zu dem ſpiritualiſtiſchen Abſchluſſe der Metaphyſik. Aber ebenſo gemeinſam iſt auch die ſpiritualiſtiſche Kriſis in der Anſicht von den Molekulen, den gleichen gemeinſamen Beſtandtheilen, aus denen alle Erſcheinungen hervorgehen ſollen, zu erkennen. Der Materialismus muß ſogar ſeinen materiellen Molekulen neben den Kräften mechaniſcher Schwere, chemiſcher Affinität, phyſikaliſcher Bewegtheit, auch Lebensfähigkeit, ja ſelbſt Bewußtſeinsfähigkeit zuſchreiben, wenn er nicht ſein Geſetz der Cauſalität vernichten, ſich in die gröbſten Widerſprüche verwickeln, und in der Bildung der einzelnen Weſen zu einer Schöpfung aus Nichts zurückkommen will, welche er als metaphyſiſch kosmiſche Anſchauung ſo energiſch verwirft.

Dieſe realiſtiſche Umbildung des moniſtiſch-idealiſtiſchen Materialismus, und anderſeits des moniſtiſch-idealiſtiſchen Spiritualismus Lotze's iſt bei beiden Partheien noch nicht durchgeführt: der Erſtere neigt noch immer zu materialiſtiſchem, der Zweite zu ſpiri-

tualistischem Dogmatismus, was wir als gleichen Rückfall in idealistischen Irrthum bezeichnet haben. Der Erste bestimmt seine Atome meist bloß nach den Erscheinungen der Natur, der Zweite nach denen des Geistes; der Erste muß nachher auch die des Geistes auf die materialistischen Atome übertragen, der Zweite die der Materie auf seine spiritualistischen; bei Beiden entsteht hierdurch ein Dualismus, welcher durch das unvereinigte Nebeneinanderbestehen empirischer und spekulativer Begriffe hervorgerufen ist. Die gleichen Erscheinungen werden wir auch im Folgenden nachweisen können, wenn wir an die Erscheinungen des Geistes näher herantreten. Wir werden sehen, wie sie aus gleichen Anschauungen hervorgegangen sind, und gleiche Irrthümer, so wie demgemäß gleich nothwendig eindringende Krisen aufweisen.

Auch hier wird es sich zeigen, daß die Irrthümer und Einseitigkeiten in ihren eigenen Widersprüchen sich auflösen, und durch die dialektische Nothwendigkeit der Gedanken, welche durch eine Anschauung der gleichen sachlichen Vorgänge bestimmt sind, zu einer einheitlichen induktiven Anschauung derselben, und zu einer gemeinsamen realistischen Hypothese hindrängen. Die Irrthümer und Einseitigkeiten des materialistischen Atomismus werden wir darin begründet finden, daß derselbe die Molekule nur nach den Erscheinungen der Materie; die des spiritualistischen Atomismus (des Real-Idealismus Lotze's), daß dieser dieselben nur nach denen des Geistes denkt.

a. Idealistischer Widerspruch des materialistischen Atomismus, welcher die Molekule nur nach den mechanisch-physikalischen Erscheinungen der Materie bestimmt, und diese dennoch auch die Erscheinungen der Seele hervorbringen läßt.

Der schroffe Materialismus, welcher sein absolutes Causalprincip nur nach den Erscheinungen der äußeren Wahrnehmung,

der sg. materiellen Natur bestimmt, ist in seiner metaphysischen und anthropologischen Weltanschauung als die der Seelen- oder Geistlosigkeit zu bezeichnen, indem er weder die Erscheinungen, noch das Princip der Seele und des Geistes berücksichtigt. Dadurch verwickelt sich dieser Materialismus in den Widerspruch, aus einem seelen- und geistlosen Stoff die Erscheinungen des Seelenlebens hervorbringen zu wollen. Wenn dieser schroffe oder einseitige Materialismus consequent ist, so spricht er dem Menschen die Seele ganz und gar ab und betrachtet ihn dann nur noch als einen seelen- und geistlosen Körper. Da sich aber die Erscheinungen des Seelenlebens dennoch vorfinden, so werden sie als Produkt der Kräfte der materiellen Körpertheile erklärt. Indem aber dieser Materialismus selbst bei Büchner zu dem Bewußtsein kommt, daß er die Ansicht Vogt's von einer Identität des chemischen und des Gedankenprocesses verwerfen müsse, wird er zu der Behauptung fortgetrieben, die Gehirnthätigkeit, indem sie Gedanken hervorbringe, secernire nicht Stoffe, sondern Kräfte. (Vergleiche oben S. 160.) Hiemit aber vernichtet er sein eigenes Grundprincip einer Identität von Stoff und Kraft. Ebenso hebt er das Princip der Ewigkeit der Kraft auf, wenn er die Ansicht aufstellt, ein seelenloser Stoff könne die Erscheinungen der Seelenkräfte hervorbringen oder secerniren. Das Princip der Ewigkeit der Kraft, der Identität von Kraft und Stoff müßte gerade die Einseitigkeit des Materialismus aufheben und zur Beseelung des Stoffes zwingen, oder, wenn er das Causalprincip nicht aufgeben will, ihn zur Annahme einer besondern Seelensubstanz hinführen. Der schroffe Materialismus charakterisirt sich eben dadurch, daß er beide logische Möglichkeiten aufgiebt und daher sich beständig mit Undenkbarkeiten herumschlägt.

αα) Idealistischer Materialismus. Der Materialismus wird in Bezug auf den Geist idealistisch, wenn er denjenigen Theil, an welchem er die Erscheinungen des bewußten

Lebens wirksam werden steht, für die Ursache und das Wesen desselben hält. Dies thut er, indem er den Molekulen nur die materiellen Attribute beilegt und die Seele aus den materiellen Gehirnatomen reducirt. Zu dieser schroff materialistischen Ansicht bekennt sich Büchner, indem er mit der Seele auch die Seelenkraft in seinem Principe leugnet. Er erklärt ausdrücklich (Kraft und Stoff S. 167) „die ganz neuerdings von einem unserer bedeutendsten Physiologen, R. Wagner, aufgestellte Behauptung, als werde durch die Physiologie der Zeugung und der Uebertragung geistiger Eigenthümlichkeiten von Eltern auf Kinder das Dasein einer immateriellen, theilbaren, übertragbaren Seelensubstanz bewiesen, für eine gänzlich unhaltbare.“ Und warum? Weil diese Behauptung „auf der falschen Vorstellung beruhe, als besäßen die thierischen Keimstoffe einen wirklichen seelischen Inhalt. Ein solcher könne weder getheilt, noch übertragen, noch vererbt werden.“ Da die Seelenkräfte aber dennoch übertragen und getheilt, weil vererbt werden können, so setzt sich Büchner mit der Erfahrung und mit seinem eigenen Principe der Thatsächlichkeit in Widerspruch, welches bei jeder Gelegenheit der Philosophie gegenüber als Trumph ausgespielt wird. Ja dieser extremste Materialismus fehlt sosehr gegen alle Erfahrung und Logik, daß er das Absprechen alles seelischen Inhaltes der thierischen Keimstoffe bis zu dem originellen Machtspruche treibt: „Das neugeborne Kind denke so wenig, habe so wenig eine Seele, wie das ungeborne; es sei nach seiner Ansicht (S. 163.) nur körperlich lebend, aber geistig todt.“ Diese Ansicht von dem seelen- und geistlosen Embryo ist so originell, wie das Beweisverfahren, welches sie erhärten soll. „Weil nämlich keine Erinnerung wirkliche Beseelung im Mutterleibe verräth, deßwegen ist keine da“, heißt es S. 166. Eine Logik der ähnlich, wie wenn man sagen wollte: weil das Kind im Mutterleibe nicht gehen und sehen kann, deßwegen hat es auch keine Beinchen, keine

Augen. Die Ansicht von dem seelenlosen Embryo, der nur körperlich lebend und geistig todt sein soll, kann aber nur bestehen und von Büchner behauptet werden, wenn der Satz der Causalität umgestürzt wird. So gewiß die Stoffe, welche in chemische Verbindung treten können, von chemischer Affinität sein müssen; so gewiß müssen auch diejenigen Stoffe, welche die Erscheinungen des Seelenlebens hervorbringen sollen, die Kraft der Seele in sich enthalten, wenn dieselbe auch in gewissen Verhältnissen latent sein kann, wie Leben, Licht, Elektricität, Magnetismus, Wärme, Affinität u. s. w.

ββ) Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus. Indem aber Büchner den Stoffen, welche die Erscheinungen der Seele produciren sollen, die Kraft der Seele abspricht, hebt er nicht nur das Gesetz der Causalität, sondern auch, wie bereits bemerkt, seinen metaphysischen Hauptgrundsatz von der Ewigkeit der Kräfte auf, und geräth zugleich in Dualismus und Widersprüche. Der Widerspruch mit der Erfahrung erzeugt Widersprüche im Denken. Da der Mensch (d. h. der Büchner'sche) bloß körperlich lebend, aber geistig todt geboren wird, und dennoch später zu einem geistigen Dasein erwacht, so sieht sich Büchner durch die Macht dieser Thatsache gezwungen, zu dem christlichen Dogma von der Auferweckung der Todten seine Zuflucht zu nehmen, indem er behauptet, daß der todte Geist durch die Allmacht der Verhältnisse auferweckt werden könne. Die Einwirkungen der Gegenstände auf die Sinne sollen dieses Auferweckungswunder vollbringen.

„Die Seele entwickelt sich aus diesem geistigtodten Leben erst nach und nach und sehr langsam, in Folge der Beziehungen, welche nun durch die erwachenden Sinne zwischen dem Individuum und der Außenwelt gesetzt werden." (S. 166.) Daß diese äußeren Einwirkungen auf die Sinne aber keine Seele zu schaffen und zu erzeugen im Stande sind, wird man wohl kaum bezweifeln,

wenn man sogar von Büchner (S. 172) hört, „daß sie nicht die Erzeuger, sondern nur die Vermittler der geistigen Qualitäten seien." Somit sind die äußern Einwirkungen also schließlich für unzureichend erklärt, und die Erzeugung der Seele wird dem Gehirn zugeschrieben, welches seelentodt zur Welt gekommen ist. Büchner schafft aus dem geistlosen Körper seinen körperlosen Geist, und vollbringt logisch sogar das Grundwunder des alttestamentlichen Gottes, eine Schöpfung aus Nichts.

γγ) Hinneigung zum Realismus. Trotz Verleugnung der Grundprincipien und Grundanschauungen siegt endlich über logische Consequenz die zwingende Macht der Erfahrung, und Büchner versteht sich zuletzt zu Zugeständnissen. Er will „Noël nicht widersprechen, wenn dieser sagt, daß man bei der Beobachtung von Kindern durchaus geneigt sei, innere Dispositionen, in dieser und jener Richtung vorzugsweise zu begehren, zu dieser und jener Art von Vorstellungen vorzugsweise geneigt zu sein, anzuerkennen. Aber dieses Verhältniß sei nicht Resultat angeborner geistiger Qualitäten, Ideen oder Anschauungen, sondern nur angeborner materieller Dispositionen zur vorzugsweisen Entwickelung dieser oder jener geistigen Qualität auf Grund sensualistischer und empirischer Erwerbungen." (S. 186.) Keine Philosophie übersieht die Vermittelung der äußeren Einwirkungen durch die Sinne auf die Entwickelung unserer Seele. Allein eben weil z. B. Leibnitz diese Entwickelung der Vernunft nicht aus Nichts entstehen lassen wollte, wie Büchner; weil er auch auf dem Boden geistiger Erfahrung an dem Causalitätsgesetze festhielt: nahm er ein Angeborensein nicht des Bewußtseins, sondern der Seele und ihrer geistigen Fähigkeiten an. Auch Büchner hören wir endlich zugestehen: „es gebe angeborne Anlagen", freilich, wie er hinzufügt, „abhängig von der verschieden qualificirten Materialität der thierischen Organisation." (S. 172.) Die thierischen Keimstoffe sind somit hintennach dennoch zu einem seelischen Inhalte gelangt. —

Wir sind durch diesen unerquicklichen Kreislauf an den Anfang zurückgekehrt, und fragen: Wie kann die verschieden qualificirte Materie neben den physikalisch-chemischen Kräften auch die des Geistes produciren, ohne daß ihr selbst dieselben beigelegt werden? Es zeigt sich, daß der einseitig schroffe Materialismus, welcher in seiner absoluten Substanz, der Materie, alle geistigen Kräfte leugnet, diese Anschauungsweise auf dem Boden der Anthropologie nur durchführen kann, wenn er seine Grundprincipien, das Causalitätsprincip, die Ewigkeit der Kraft, die Identität von Stoff und Kraft, aufgiebt. Entweder muß er seine eigenen Grundfesten umstürzen, oder er muß sich zu einem spiritualistischen Ausbau seiner absoluten Substanz und der atomen Bestandtheile derselben anschicken. Eine solche Umbildung der materialistischen Systeme stellt sich als logische Nothwendigkeit heraus; auf die historische Krisis, welche diese logische Nothwendigkeit bereits veranlaßt, haben wir früher hingewiesen. Tieferes induktives Eindringen in die einzelnen Probleme wird ihre nothwendige Folge sein, und consequenteres Durchdenken wird diese Krisis zur Reife bringen.

Durch die Büchner'schen Stoff- und Kraftphrasen, — wie z. B.: Die Seelenfunktion ist eine besondere Aeußerungsweise der Lebenskraft, bedingt durch die eigenthümliche Construktion der Gehirnmaterialität. Dieselbe Kraft, die durch den Magen verdaut, denkt durch das Gehirn" — wird die Wissenschaft um Nichts gefördert, da dieselben das eigentliche Problem induktiver Forschung nur verdecken. Durch solche Behauptungen, die mit ebenso viel Sicherheit vorgebracht, als sie mit wenig Gründlichkeit durchgeführt sind, wird der Idealismus so wenig berührt, daß er seine völlige Zustimmung zu ihnen vielmehr geben könnte und müßte, wenn er seinen Vortheil und sein Princip recht in's Auge faßte. Unter dem Worte Gehirn sind in dem Büchner'schen Materialismus alle chemischen, physikalischen, physiologischen

und psychischen Funktionen in einen ebenso trüben Begriff zusammengeworfen, wie von den Idealisten das bewegende, specificirende, gestaltende und beseelende Princip in aller Materie unter dem entgegengesetzten Begriffe der Idealität.

Und wenn Büchner ferner meint: „daß die ganze Wissenschaft vom Menschen ein fortlaufender Beweis für das untrennbare Causalverhältniß von Gehirn und Seele sei, und daß alles Gefasel, welches die philosophischen Psychologen von der Selbständigkeit des menschlichen Geistes vorgebracht haben, der Macht der Thatsachen gegenüber als völlig werthlos erscheine": so ist er daran zu erinnern, daß die philosophischen Psychologen auf eine ganze Reihe von Thatsachen hinwiesen, welche sie, einerlei ob mit Glück oder mit Ungeschick, zu interpretiren suchten. Büchner wird selbst bei gründlicherem Nachdenken diesem „Gefasel" zugestehen müssen, daß es, ferne davon völlig werthlos zu sein, sogar auf seiner Seite das Causalitätsgesetz, auf seiner Seite die Ewigkeit der Kraft, ja auf seiner Seite die Untrennbarkeit von Kraft und Stoff oder Substanz hat, indem es so lange an einer selbständigen Seele festhält, als der allgemeinen Substanz alle seelischen Kräfte abgesprochen werden, wie dies auch von Büchner geschieht. Die philosophische Psychologie wird ihre logische Bedeutung so lange behalten, bis uns der Materialismus aus mechanischen, physikalischen und chemischen Principien eine Logik, Religions-, Kunst-, Rechts-, Geschichts-Philosophie u. s. w. wird construiren können. Gerade weil die Philosophie das Gesetz der Causalität nicht bloß auf die chemischen Vorgänge, sondern auch auf die Weltgeschichte und die dort herrschenden Mächte anwendet; gerade weil sie eine Ewigkeit der Geisteskräfte annimmt: sieht sie sich zu einem spiritualistischen Abschlusse ihrer Weltanschauung gezwungen, welchen auch der Geist des deutschen Volkes so lange fordern wird, als er nicht nur in seinem Blute, sondern auch in seinen Gefühlen und Gedanken höhere Gesetze waltend glaubt.

Gewiß, Büchner täuscht sich in seinen Erwartungen. So wenig es ihm gelingen wird, durch das Feuer seines Geistes dem deutschen Volke den Glauben an Gott, als den Urgrund des Geistigen, Guten, Heiligen und Hohen, auszubrennen; so wenig wird er durch seine „abgeschleuderten Blitze" das „Lager der Spekulativen" in Rauch und Flammen auflodern machen. So beredt er auch die daselbst herrschende „ängstliche Fieberspannung", das voreilige, „halb verzweifelte Sich zur Wehrsetzen" in dem unheimlichen „Vorgefühl einer drohenden Zukunft" schildert: wir glauben in ruhiger Zuversicht, daß der Büchner'sche Stoff- u. Kraft-Komet nicht den nahen Untergang des Glaubens an Gott und Geist, nicht das hereinbrechende letzte Gericht über alle spekulative Philosophie prophezeit; sondern daß der feurige Schweif dieses Kometen nur als Zeichen eines Bildungsprocesses in seinem eigenen Kerne und einer Auflösung der materialistischen Phantasien gedeutet werden müsse. —

b. Idealistischer Widerspruch des spiritualistischen Atomismus, indem er die Seele, welche er von der Materie trennt, als alleinigen Sitz der bewußten Individualität betrachtet, und die materiellen Atome dennoch ebenfalls von physischer Beschaffenheit denkt.

Wir finden bei Lotze öfters, und merkwürdiger Weise sogar in seinem Versuche, die geistige Individualität in dem menschlichen Organismus durch ein besonderes Seelenprincip herzustellen, gewisse Analogien mit dem schroffen Materialismus, welcher diese Einheit ganz und gar leugnet, und daher die Seele nur als Produkt einer eigenthümlichen Construktion und Composition unserer molekulären Bestandtheile betrachtet. Lotze kann nämlich nur deßwegen veranlaßt werden, eine einheitliche bewußte Substanz als

besonderen Träger der Seele anzunehmen, weil er den materiellen Molekulen die Fähigkeit nicht zuerkennt, Bewußtsein und Individualität hervorzubringen. Wenn aber der Materialismus sein materielles Princip dadurch untergräbt, daß er Bewußtsein und Individualität nur als anthropologische Erscheinungen der materiellen Molekule betrachtet, welchen er diese Kräfte metaphysisch abspricht: so hebt Lotze die Nothwendigkeit einer besondern Seelensubstanz auf, indem er die materiellen Molekule an sich von psychischer Natur sein läßt. Nun ist kein Grund mehr vorhanden, eine besondere Seelensubstanz anzunehmen, weil diese psychischen Eigenschaften auch den Bestandtheilen der Materie zukommen. Warum Bewußtsein und geistige Individualität an ein einzelnes Atom gebunden sein sollte, wäre hier apriori nicht mehr denkbar, weil es mit der geistigen Natur der übrigen Atome zusammenwirken müßte, wie die materiellen Molekule den materiellen Körper nur gemeinsam bilden. Ja Bewußtsein und Individualität wären gar nicht mehr denkbar, weil jetzt das Bewußtsein entweder nur Bewußtsein eines Atomes oder Bewußtsein unendlich vieler Atome sein müßte, und weil die Individualität des Organismus nun ebenso durch die besondere Individualität der übrigen psychischen Atome vernichtet wäre.

αα) Idealistischer Spiritualismus. Wenn der Materialismus aus materiellen Atomen mit nur den bekannten physikalisch-chemischen Kräften die Erscheinungen des geistigen Lebens ableiten zu können glaubt; so erkennt Lotze diesen Irrthum wohl, und sucht ihn durch seine spiritualistische Metaphysik zu umgehen. „Als die entscheidende Thatsache der Erfahrung, welche ihn nöthigt, in der Erklärung des geistigen Lebens an der Stelle der Stoffe ein übersinnliches Wesen als Träger der Erscheinungen anzusehen, müssen wir jene Einheit des Bewußtseins bezeichnen, ohne welche die Gesammtheit unserer inneren Zustände nicht einmal Gegenstand unserer Selbstbeobachtung werden könnte."

(Mikr. S. 165.) Ausdrücklich spricht er auch (Med. Psych. S. 48.) seine Uebereinstimmung mit dem Idealismus dahin aus: „daß die Seele auch wirklich jene Einheit, Innerlichkeit und Thätigkeit besitzen müsse, und daß er, in dem Streit gegen den Materialismus, mit dem Idealismus gemeinschaftlich behaupte, ein mechanisches Erzeugen des Seelenlebens aus den Wirkungen einzelner Theile sei widersinnig." In dieser Beziehung steht also Lotze ganz und gar auf Seiten des Idealismus oder Spiritualismus. Wir haben eben diesen Rückfall in dogmatischen Idealismus auch bei der Anschauung von dem Wesen der Materie aufgezeigt, haben daselbst nachgewiesen, wie Lotze dort die Erscheinungen des Bewußtseins dogmatisch auf die Bestandtheile der Materie überträgt, und sich den Weg induktiver Forschung dabei selbst abschneidet. Einen ähnlichen Rückfall in dogmatischen Idealismus finden wir auch hier; wir bezeichnen ihn als idealistischen Spiritualismus, weil er das Wesen der Seele nur dogmatisch, idealistisch, d. h. nur nach den Erscheinungen der inneren Erfahrung ebenso einseitig bestimmt, wie oben der idealistische Materialismus dies nur dogmatisch, idealistisch, nach den Erscheinungen der äußeren Wahrnehmung thut.

In der oben angeführten Stelle bezeichnet Lotze neben seiner Uebereinstimmung zugleich auf eine sehr bestimmte Weise seinen Gegensatz zu den idealistischen Systemen, neben denen er eine höchst eigenthümliche Stellung einnimmt. „Was ihn von der idealistischen Ansicht unterscheidet", sagt er (Med. Ph. S. 45) ist „die Behauptung, daß die gesuchte Einheit ausschließlich in der Seele, nicht in dem Körperleben zu suchen, und daß noch weniger die Identität der Seele mit dem organisch Einen Körper haltbar sei." Auf die idealistischen Systeme, welche die Seele nur als die als Entelechie im Körper energirende, ja ihn willkürlich producirende Idee ansehen, werden wir im zweiten Theile wieder zurückkommen, wenn wir die Ansichten Fichte's und sein

Verhältniß zu den idealistischen Systemen genauer analysiren. Hier galt es nur festzustellen, daß Lotze, dem Materialismus und dem Idealismus gegenüber, einen entschiedenen Dualismus behauptet, und zwar nicht bloß einen phänomenologischen oder erkenntnißtheoretischen, sondern einen realen und metaphysischen. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß Lotze denselben an andern Orten wieder selbst aufhebt, indem er die Materie selbst in ihrem wahren Wesen als von psychischer Natur und aus ideell-spiritualistischen Atomen zusammengesetzt schildert. Allein wir haben bereits bemerkt, daß diese metaphysische Hypothese von der Materie seine metaphysische Anschauung von dem Wesen der Seele aufhebt, weil überflüssig, ja unmöglich macht, indem sie die Grundlage derselben von einer Verschiedenheit zwischen Seele und Leib ausschließt. — Wir wollen uns indeß hiebei nicht begnügen, sondern einen längern Weg einschlagen, und die Ansicht sich durch ihre eigenen Widersprüche widerlegen lassen.

ββ) Schwanken zwischen monistischem Spiritualismus und idealistischem Dualismus. Lotze fühlt, daß seine dualistische Anschauung von einer einheitlichen, untheilbaren Atomseele, welche nicht aus der Summe der Molekularkräfte des Organismus hervorgeht, durch einige höchst wichtige naturhistorische Fakta stark in Zweifel gestellt wird: nämlich durch die Erzeugung niederer Organismen aus Theilstücken der Organismen, und selbst durch die Erzeugung der Wesen im Allgemeinen, welche eine Theilbarkeit der älterlichen Seelen voraussetzen, da die werdenden Seelen die älterlichen Eigenschaften und Anlagen verrathen. Wir sehen Lotze vor denselben Erscheinungen stehen, welche auch Büchner in so große Verlegenheit brachten: sie scheinen nicht nur das Princip des Materialismus von einer aus rein materiellen Atomen hervorgehenden Seelenindividualität, sondern auch das des Idealismus aufzulösen, welcher die ganze Seelenthätigkeit an eine einheitliche,

untheilbare, nicht aus vielen Wirkungen hervorgehende, aus einem einzigen ideell-spirituellen Atome bestehende Kraft bindet. Sehen wir aber, wie Lotze sich aus der Verlegenheit zieht.

Er stellt die merkwürdige Thatsache hin, daß „die Theilstücke des zerschnittenen Polypen nachwachsend sich zu vollständigen Thieren ergänzen, deren jedes völlig die Summe psychischer Fähigkeiten entwickelt, die dem ursprünglichen verletzten Geschöpfe zukam" (Mikr. S. 166). „Doch nicht bloß die künstliche Theilung zeigt diese merkwürdigen Erscheinungen; in zahlreichen Thiergattungen erfolgt die Fortpflanzung durch freiwillige Zerfällung des Körpers, dessen Bruchstücke zum Theil noch im Zusammenhange mit ihm, zum Theil nach ihrer Ablösung die vollständige Gestalt und Organisation der Gattung ausbilden."

Alle diese Thatsachen, welche Lotze in der Zeugung nur auf etwas veränderte Weise wiederkehren sieht, scheinen mit Nothwendigkeit zur Annahme einer theilbaren Seele hinzuführen. Wie erklärt nun Lotze diese Erscheinungen, um seine Hypothese von einer untheilbaren Seeleneinheit zu retten? „Nicht die Seele des Polypen würde der Schnitt getheilt haben, so meint Lotze S. 167, sondern das körperliche Band, das viele vorhandene Seelen in einer Verknüpfung zusammenhielt, welche die individuelle Ausbildung der einzelnen hinderte." Somit ist wohl die Anschauung bewahrt, daß die Seele als das Eine Ich, „als ein einziges, untheilbares und übersinnliches Wesen, als Mittelpunkt und Träger alles Leidens und Thuns angenommen werde." Nach dieser Ansicht wäre es aber überhaupt unbegreiflich, wie ein solches untheilbares Wesen verletzt und verstümmelt oder vernichtet werden könnte. Hierin läge nicht das Räthsel, sondern darin, wie aus dem abgeschnittenen Stücke, welches aus einer Vielheit mechanisch-physikalischen Gesetzen folgender Molekulen besteht, eine neue Seelen- und Bewußtseins-Einheit sich entwickeln könne. An der angeführten Stelle geht Lotze nicht weiter auf dieses

Räthsel ein. In seiner med. Psych. S. 168 jedoch erklärt er dasselbe nur für „ein physiologisches aber kein psychologisches Räthsel.“ „Wie die plastische Kraft der Theilstücke es beginnt, sich zum ganzen Organismus so leicht zu vervollständigen, ist eine der Untersuchung allerdings noch entgehende Frage; ist aber einmal eine gesetzliche Organisationsbewegung vorhanden, so wird sie die ihr zukommende Beseelung ebenso erlangen, als wenn der Keim eines höheren Thieres durch einen geordneteren und verwickelteren Generationsproceß in seinen Entwickelungslauf hineingeräth.“ Hier ist aber die entscheidende Frage durchaus umgangen, und in die der allgemeinen Generation verschoben, wo wir ihr denn näher beizukommen suchen müssen. Umgangen ist sie deßwegen, weil wir ja eben gerade wissen wollen, ob nicht in dem Theilstücke soviel Seelenstoff vorhanden sei, daß er durch die ihm physikalisch innewohnenden Kräfte eine solche Organisationsbewegung einleiten könne; oder ob mit der Seele dieser organisatorische Genius von außen herzugebracht werden müsse, und zwar durch einen besondern schöpferischen Act des Absoluten, oder der göttlichen Weltseele. — Wir sehen deutlich, daß hier die wichtigste Frage, welche uns eine Ansicht über das Verhältniß des Gesetzes zur Materie zu geben im Stande wäre, verdeckt ist.

Suchen wir nur genau die Gesichtspunkte zu erklären, von denen sich Lotze bei Bildung dieser wichtigsten Ansicht leiten ließ, so wird uns seine scharfsinnige Auseinandersetzung mit dem Materialismus § 146, dem Idealismus § 148 und dem Realismus § 147 (d. h. dem Monadismus Herbart's) zu Anfange des Abschnittes über „Entstehung und Untergang der Seelen“ noch den besten Aufschluß geben. An dem Materialismus hat er auszusetzen, daß nach diesem „Form und Dauer des Seelenlebens, da es Nichts als eine Resultante körperlicher Bildung sei, sich natürlich nur nach den Schicksalen dieser richten“ solle. Der Idea-

lismus, welcher mit der „realen Entwickelungsseite der Idee auch die ideale, nie von ihr trennbare“ zugleich hervorbringen läßt, würde ihn befriedigen, „wenn der Leib zugleich mit der Seele von dem Absoluten hervorgebracht und seine Herstellung nicht dem mechanischen Naturlauf überlassen wäre.“ „Der Leib kann aber nicht in dem Verhältniß einer solchen Erscheinung stehen, fährt Lotze S. 163 fort, die identisch mit ihrem Wesen, dasselbe nur äußerlich darstellt; er ist vielmehr ein teleologisches System von Mitteln, deren die Seele sich bedienen kann, aber von Mitteln, deren Existenz weiter reicht, als die der Seele, und deren Vereinigung durch Processe von anderer Herkunft bewirkt wird.“ Diese durchaus metaphysisch dualistische Vorstellung sucht Lotze darauf durchzuführen. Dabei ist er auch bemüht, dasjenige zu vermeiden, was er an Herbart's Realismus auszusetzen hat, an welchem ihm die nothwendige Consequenz einer Präexistenz der Seelen, eine Fortentwickelungsunfähigkeit bei unendlicher Fortdauer, widerstrebt, und welchem er vorwirft, daß bei ihm doch zuletzt alle Fortpflanzung nur auf ein neues Arrangement äußerer Umstände hinauslaufe.

Er wirft sich nun die Frage auf, ob die Seele als bloße Folge eines Naturlaufs, oder durch unmittelbare Schöpfung Gottes entstehe? Wir sehen die Antwort schon voraus: der Leib entsteht durch die mechanische Nothwendigkeit des Naturlaufs und seiner materiellen Molekule; die Seele durch geistige Schöpfung Gottes, wenn die Natur durch den eingeleiteten Organisationsproceß reif zu der Empfängniß eines psychischen Keimes ist. — Wir sehen vorerst hier ganz davon ab, daß nach Lotze's eigner Ansicht die materiellen Molekule an sich psychischer Natur sind, daß er also so wenig eines besonderen Geistes neben diesen, als eines besondern abstrakten Gottes als Weltseele neben dem Naturlauf bedurft hätte. Wir folgen ihm ruhig in der Darlegung seines

metaphysischen Dualismus, der nun einen anthropologischen Dualismus erzeugen soll. —

„Wo immer eine physische Organisationsbewegung sich entzündet, da ist zugleich das beseelende Princip gegenwärtig", sagt Lotze S. 168. „Denn das Unräumliche (Gott, das Seelische, das Absolute, wie er es auch hier nennt) ist jedem Punkte des Raumes gleich nahe, wie jedem andern. Die Seele hat deßwegen nicht nöthig, einen langen und beschwerlichen Weg etwa aus dem unräumlichen Sein herkommend zurückzulegen, um in den Mittelpunkt des Keimes zu gelangen." In dieser durchaus dualistischen Ansicht, welche alles Psychische in das raumlose Absolute, in die Weltseele, in Gott, und alles Physische in den mechanischen Naturlauf verlegt, sind aber, wie mir scheint, die entscheidenden Fragen abermals übersprungen: ob die psychische Substanz nicht auch dem allgemeinen Naturlauf unterworfen ist, wenn sie auch ihre eigenen Gesetze befolgt, so gut wie die Schwere neben der Affinität u. s. w.; oder ob sie aus Gottes eigener Seelensubstanz hervorgeht, durch Theilung, durch Mittheilung oder durch Neuschöpfung, jedenfalls aber so, daß sie ihre Gesetze nur aus dem Geiste Gottes hernimmt und damit den Naturlauf und seine Gesetze beherrscht, wie dieser?

Lotze kann aber die Seele nicht als nothwendige Folge des physischen Naturlaufs, nicht als bloß aus der Organisationsbewegung hervorgehend denken, weil er alsdann zu der Meinung zurückkehren würde, „die er früher so sehr perhorrescirte, zu der nämlich, daß aus einer Combination physischer Processe sich nicht nur neue Processe, sondern neue, vorher nie dagewesene Subjekte entwickeln". (S. 165.) Dennoch kommt Lotze zu dieser Ansicht, wenn er die Präexistenz der Seelen nicht anerkennen will; und die Seele muß er sogar nothwendigerweise dem allgemeinen Causalnexus unterwerfen, wenn er seine Meinung festhalten will, „daß jene Phase des Naturlaufs, in welcher der Keim eines

physischen Organismus gestiftet wird, eine zurückwirkende Bedingung sei, welche den substanziellen Grund der Welt ebenso zur Erzeugung einer bestimmten Seele aus sich selbst anrege, wie der metaphysische Eindruck unsere Seele zur Produktion einer bestimmten Empfindung." Zu derselben Nothwendigkeit wird er hingedrängt, wenn er die Entwickelung der Seele zu analysiren sucht, welche er dem Realismus Herbart's gegenüber festhalten und begründen will, welche er dem Materialismus gegenüber aber nicht mit der Entwickelung des Körpers identificiren kann, und welche er, im Unterschiede von den idealistischen Systemen, doch im Zusammenhange mit derselben aus den eigenen Gesetzen der Seele herleiten möchte.

γγ) Eine Hinneigung zum Realismus, welcher den allgemeinen Naturlauf und seine Gesetze auch auf die Substanz der Seele ausdehnt, tritt bei Lotzen so stark hervor, daß er, wie mir scheint, selbst wider Willen zu realistischen Ansichten zurückgetrieben wird, welche sogar in seinen schaffenden Geist Gottes eindringen. Diesen stellt er aber nur deßhalb als ein absolut Geistiges, außerhalb des allgemeinen Naturlaufs Liegendes dar, um den Dualismus von einem mechanisch-physischen Leibe und einem psychisch-freien Bewußtsein des untheilbaren Ich zu erklären. Hätte aber Lotze das Ich und seine psychische Natur ebenfalls als aus einer eigenthümlichen Combination und Eigenschaft der allgemeinen Naturgesetze und Substanzen bestehend gedacht, so würde er sich dieser Verlegenheiten überhoben und noch tiefer auf die Eigenthümlichkeit und die bedingenden Ursachen der psychischen Erscheinungen am geistigen Ich eingegangen sein. Das Dogma des untheilbaren, ideellen Ich neben dem materiellen, physischen Organismus, mit einem Worte Lotze's anthropologischer Dualismus, erzeugt den metaphysischen Dualismus von Naturlauf und Gott, wobei der Geist Gottes zu einem höchst unbedeutenden und machtlosen Wesen herabsinkt, das keine Macht in dem Naturlauf,

durch denselben und über denselben hat, sondern das, ganz ähnlich wie bei dem Materialismus, zu einem bloßen Attribute dieses Naturlaufs herabsinkt.

Die ganze organisirende Bewegung wird durch diese Ansicht ganz und gar dem Einflusse des Geistes, der Naturlauf der Einwirkung Gottes entzogen. Die mechanisch-physikalischen Stoffe erzeugen aus sich die leibliche Organisation, und Gott wird dann durch diesen von ihm unabhängigen Proceß bestimmt, ja genöthigt, selbst gegen seinen Willen jedesmal eine gerade für diesen Proceß specifisch passende Seele hinzuzugeben. Nicht das Absolute ist also das Bestimmende bei dem Wesen der Seelen, sondern der mechanische Naturlauf. Ja Lotze sagt geradezu, daß man das, was er meine, einfach so ausdrücken könne, daß Gott bei Neuschaffung der Seele, „in diesem Thun seiner Freiheit sich entäußernd, sie stets der werdenden Organisation anpassend hinzutreten lasse.“ Hier tritt die Seele nicht als ein mitbestimmendes Element hinzu, welches, — wie und wodurch sie nun auch sein mag, — gleich jedem chemischen Elemente als ein mitbildender Faktor der ganzen Organisation angesehen werden muß; sondern sie wird nur durch diesen bestimmt, ohne durch ihre Beschaffenheit die Organisationsbewegung mitzubestimmen. Die Materie wird dadurch das Bestimmende; die Anschauungsweise wird unwillkürlich materialistisch gefärbt. Die Beseelung fällt nothwendig mit der organisirenden Bildungsbewegung zusammen, und die Entwickelung der Seele steigt auch mit dem Fortschritte derselben. (S. 167). Hiedurch wird auch die weitere Ausbildung der Seele von derjenigen des Körpers abhängig, umgekehrt wie bei dem Idealismus. Die Mitthätigkeit Gottes sinkt zugleich zu einer immer größeren Bedeutungslosigkeit herab, und Alles, was der supranaturale Gott verliert, gewinnt der materielle Naturlauf an Macht. Daß die Geistesthätigkeit Gottes stets durch den Zeugungsproceß zu einer ganz besondern

Assistenz genöthigt werden soll, um die Seele zu schaffen, davon wollen wir absehen, obgleich wir es seiner Würde angemessener erachten, wenn er dabei durch seine Geschöpfe vertreten wird, und nur in ihnen und durch sie wirkt. Lotze's Anschauungsweise wird um so bedenklicher, wenn wir sie auch auf die Bildung der niedern Geschöpfe anwenden, insbesondere auf die Entstehung der Polypenseele aus dem Polypenstücke.

Wie sollen wir es uns vorstellen, daß Gottes seelenschöpferische Thätigkeit leichter dazu bewogen wird, aus einem Polypenstücke ein neu beseeltes Wesen zu machen, als aus dem Stücke eines höher organisirten Wesens? Hiezu lassen sich in der Seele Gottes keine Gründe auffinden, wohl aber in der Seele der Polypen und ihrer „Bedeutungslosigkeit", wie Lotze S. 169 sehr richtig sagt, „die es erlaubte, daß eine künstliche, ihrem eigenen Innern fremde Einwirkung den Ausgangspunkt einer neuen Seelenbildung herbeiführe." Uebrigens können wir nicht bloß in äußeren Einwirkungen den Grund der neuen Seelenbildung sehn, sondern in der Natur der Polypenseele und ihrem Verhältniß zu dem Theilstücke. Eine rein mechanistische Auffassung giebt eher Gründe zur Hand. Man kann denken, daß die Polypenseele deßwegen sich leichter aus dem Theil bilde, weil der Theil dem Ganzen ähnlicher ist, als bei andern, ausgebildeteren Wesen. Die Substanz der Seele wird derjenigen der Nerven gleicher sein an Stoff und Organisirung. Lotze hat selbst in seiner allg. Phys. das schöne Gesetz nachgewiesen, daß ein Wesen, je höher es stehe, um so gegliederter in sich sei; und daß, je weniger sein Organismus ausgebildet sei, um so mehr seine Theile dem Ganzen gleichen.

Wollte Lotze seine Ansicht realistisch durchführen und mit induktiver Begründung stets weiter fortschreiten, so mußte er, wie mir scheint, Gott nicht nur mit dem Geist, dem metaphysischen Leben der Dinge identificiren, sondern mit der absoluten

Substanz im Ganzen, damit nicht ein Naturlauf als allgemeiner Causalnexus außerhalb Gott, sondern dieser der Naturlauf selbst sei. Die Substanz der Menschenseele wäre alsdann freilich ihres letzten Scheines von Absolutheit entkleidet, und zu einer physikalisch Bestimmten gemacht, welche die Gesetze in der Natur ihrer Substanz und in der Beschaffenheit der sie entwickelnden Umstände zu suchen hätte. — Während aber Büchner sich die eigentliche Frage über das Wesen und die Substanz der Seele unter der Phrase Gehirnthätigkeit verdeckt hatte, und durch die Annahme eines geistlosen Stoffes auf Abwege gerathen war; so verfällt nun Lotze in den entgegengesetzten Irrthum, indem er die geistige Individualität als das Wesen der Seele und Gottes betrachtet, diese aber nun dem mechanisch materiellen Naturlauf gegenüber stellt. Wie wir oben schon gesehen haben, daß er diesen abstrakt idealistischen Spiritualismus immer mehr vernichtet, im Fortgange seiner Darstellung auch die Seele immer mehr dem allgemeinen Naturlauf unterordnet und ihr ein reales, durch prädestinirte Gesetze bestimmtes Substrat unterlegt: so sehen wir ihn auch hier in ganz ähnlichem Sinne die Mitwirksamkeit einer abstrakten Weltseele oder Gottes immer mehr zurücknehmen; dagegen immer mehr dem Naturlauf zuschreiben, und endlich die Glauben aussprechen, daß das wahre absolute Princip, der wahre Gott, den Dualismus von Leib und Seele, von Natur und Geist in einer höheren gemeinsamen Ordnung umschließe. So wird Gott zu der organischen Einheit, welche alle Wesen verbindet (Mikr. S. 414) und ihnen den Umkreis der möglichen Wirkungen vorzeichnet (S. 416.)

Oben haben wir gesehen, wie Büchner genöthigt wurde, seinen abstrakt idealistischen Materialismus zu sprengen, das Angeborensein von geistigen Anlagen (Kr. u. St. S. 172) wirklich anzunehmen und dadurch die Materie zu beseelen. Im entgegengesetzten Sinne wird Lotze gezwungen, seinen abstrakten idealisti-

schen Spiritualismus selbst zu berichtigen, die untheilbare übersinnliche Einheit der Seelensubstanz aufzuheben, und immer mehr von derselben aus dem Naturlauf, d. h. den nächsten Ursachen, herzuleiten; und die Seelenmonaden endlich als die metaphysisch-physikalische Grundlage des allgemeinen Naturlaufs anzunehmen. Je weiter er sich in den Seelenschöpfungsgang vertieft, um so mehr muß er aus den nächsten Ursachen zu erklären suchen. Nicht genug, daß er die ganze organische Natur der Wesen von den durch die älterlichen Organismen eingeleiteten neuen Organisationsbewegungen abhängig sein läßt: auch die geistigen Anlagen, ja den Grund der Seele muß er endlich in den älterlichen Organismen suchen. Ganz abgesehen von den ethischen Gründen, die wir hier absichtlich ganz aus dem Spiele lassen, zwingen ihn schon rein theoretische dazu. Merkwürdigerweise aber geht dieser Zwang von dem feinen ethischen Gefühle Lotze's aus, welches ihn veranlaßt, die seelische Natur der Geschöpfe mit ihrer Unvollkommenheit und ihrem Bösen nicht unmittelbar aus Gott, der Weltseele, herzuleiten; und welchem es ebenso wenig genügt, dieselbe nur durch die physische Beschaffenheit der älterlichen Organismen zu erklären, obgleich seine obige Ansicht, streng durchgeführt, zu dieser materialistischen Consequenz hinführen würde. Er muß bei diesem Processe auch die Seelen sich betheiligen lassen, glaubt aber immer noch die Seelensubstanz nicht ebenfalls durch dieselben vermitteln, sondern aus einem unmittelbaren Schöpfungsakte der Weltseele hervorgehen lassen zu müssen.

Die in dieser Beziehung höchst merkwürdige Stelle S. 168 lautet also: „Sollen wir der gewöhnlichen Vorstellungsweise zu Dank reden, so sagen wir, der Stoff, aus welchem die neue Seele entstehe, liege nicht in den Seelen der Aeltern, sondern in der unerschöpflichen Substanz des Absoluten; aus ihm entspringe sie, angeregt durch den Lauf der Generation; ihre Qualität aber

sei nicht neu und unvermittelt, vielmehr gehe sie nothwendig, wie ein Schlußsatz aus seinen Prämissen, aus den psychischen Naturen der Erzeuger und aus den intellektuellen Beziehungen, aus der mehr oder minder intensiven Verschmelzung ihrer Seelen hervor." Gewiß ist es interessant zu sehen, wie Lotze hier gerade durch ethisch wichtige Momente zu einem Realismus zurückgetrieben wird, den er verlassen hat, indem er den Stoff der Seele durch einen unmittelbaren Schöpfungsakt Gottes produciren und nicht aus den Naturen der Erzeuger hervorgehen läßt. Nun entzieht er aber wieder Alles diesem abstrakt idealistischen Spiritus Gottes, und läßt ihn, man möchte fast sagen in Materialismus verfallend, nur noch den Stoff liefern. Aber was ist das für eine ohnmächtige Schöpfung eines Stoffs, in der nicht einmal seine Qualität bestimmt ist? Diese soll, wie ein Schlußsatz aus seinen Prämissen, so nothwendig aus den Naturen der Erzeuger hervorgehen. Wir sehen uns genöthigt, umgekehrt den Stoff, und durch diesen erst die relative Qualität in den Naturen der Erzeuger bedingt sein zu lassen; den absoluten Grund aller Qualität wie aller realen Substanzialität suchen wir aber im Absoluten, in Gott, in welchem die s. g. materiellen Gesetze des leiblichen und die s. g. ideellen der geistigen Natur auf gleiche Weise prädestinirt sind, und durch welche Bestimmtheit sie auch ihr reales Schicksal, ihre reale Macht, ihre reale Wesenheit in sich tragen.

Die Untheilbarkeit und absolute Ueberfinnlichkeit der geistigen Individualität fällt in sich zusammen; wir betrachten sie, gleich dem Materialismus, als das Gesammtresultat unseres Organismus. Lotze dagegen verlegt die Wirkungen des Ganzen in einen bevorzugten Theil: er vernichtet aber diese psychische Hypothese durch seine metaphysische, welche allen Atomen eine solche geistige Individualität zuschreibt. Nun sehen wir ihn sich abmühen, wie es zu denken sei, daß nicht jeder Theil als geistige

Individualität erscheine. Die eigentliche untheilbare Einheit vernichtet er selbst, indem er nun nur eine atome psychische Vielheit in den Organismen erhält, eine Menge geistiger Individualitäten, aber keine geistige Individualität. Nur durch Theilbarkeit der Seele ist die Untheilbarkeit derselben zu erklären; d. h. nur wenn man die Erscheinungen des Seelenlebens nicht, wie Lotze, verabsolutirt und dem einzelnen Theile wie dem Ganzen zuschreibt, sondern wenn man sie als das Resultat einer einheitlichen Ordnung, Organisation, Gliederung der Theile ansieht, scheint es mir möglich, eine Erklärung der Erscheinungen anzubahnen und den Absolutismus in den Begriffen von der Seele und der Individualität zu zerstören.

c. Auflösung der entgegengesetzten idealistischen Widersprüche des Spiritualismus und des Materialismus durch einen realistischen Begriff der Seele.

Hatte in den vorhergehenden Abschnitten Lotze, dem Materialismus gegenüber, darin Recht behalten, 1) daß die Materie durch die bekannten Gesetze des physikalisch-chemischen Mechanismus in ihrem wahren Wesen nicht hinreichend bestimmt werde; 2) daß dieselbe, wenn sie die Erscheinungen des Seelenlebens produciren solle, auch Seelenkräfte besitzen müsse: so müssen wir dem so modificirten Materialismus gegen Lotze darin beistimmen, 1) daß er verlangt, auch die Substanz der Seele dem allgemeinen Causalnexus unterzuordnen; und 2) daß er die Erscheinungen des Bewußtseins und der Freiheit nicht als einfache Kräfte, sondern als Resultante der mannigfaltigsten zusammenwirkenden Ursachen ansieht. Hob sich im vorigen Abschnitt der Widerspruch auf, der Materie an sich Kräfte absprechen zu wollen, welche man den Erscheinungen an derselben zuschreibt: so vernichtet sich im gegenwärtigen Abschnitte die entgegengesetzte Einseitigkeit, für

die Erscheinungen des Seelenlebens einen besonderen Träger zu fingiren, welcher dem allgemeinen Naturlaufe entzogen sein soll, und auf denselben allein die seelischen Erscheinungen als besondere immanente Kräfte zu übertragen. Dieser Spiritualismus ist der Gegensatz zu dem Materialismus. Nur wenn der absoluten Substanz, als Materie, die Seelenkräfte abgesprochen werden, muß man sie wieder ergänzen und eine besondere Substanz für dieselben neben der Materie annehmen. Indem aber der idealistische Spiritualismus, wie bei Lotze, zum spiritualistischen Atomismus wird, vernichtet er sich selbst; denn wenn die Materie an sich von seelischer Substanz ist, so ist kein Grund mehr vorhanden, für die Erscheinungen des Seelenlebens eine besondere Substanz neben dem materiellen Causalnexus anzunehmen.

aaa) Die idealistischen Widersprüche heben sich auf, wenn der spekulative idealistische Dogmatismus durch eine induktive Erklärungsweise gebrochen wird.

Wie die Erscheinungen an der Materie durchaus ungerechtfertigterweise zu besondern Kräften hypostasirt wurden, wenn sich der Denker in einem logisch idealistischen Dogmatismus verlor: so liegt ein gleicher logisch idealistischer Dogmatismus zu Grunde, wenn der Spiritualismus einseitig die Substanz der Seele nur nach den Erscheinungen derselben beurtheilt, wie wir sie in der inneren Erfahrung auffassen. Dieser idealistische Dogmatismus berichtigt sich, wenn man die Thatsachen auch des innern Seelenlebens als die Gesetze betrachtet, unter welchen ein uns an sich unbekanntes Wesen nur erscheint. Die Thatsachen der innern Erfahrung müssen, wie die der äußern, nur als Grundlagen für eine weitere induktive Erforschung angesehen werden.

Ein Uebersehen dieser höchst wichtigen Ansicht erzeugte die ganze Einseitigkeit des Idealismus, (Spiritualismus) wie des Materialismus. Von dem Standpunkte induktiver Forschung aus,

lösen sich die Widersprüche sogleich; der Standpunkt selbst aber giebt sich als die einfachste Auslegung der allgemeinsten Erfahrungsthatsache zu erkennen, daß nicht nur die empirischen, sondern auch alle spekulativen, ja sogar die rein philosophischen Wissenschaften einer beständigen Fortentwickelung fähig sind. Dieser Standpunkt entfernt aus dem Begriffe der Materie das idealistisch-materialistische Moment, indem er dieselbe als in ihrem Wesen unbekannt ansieht, ihr daher auch Seelenkräfte zuschreiben kann, ohne mit sich in Widerspruch zu gerathen. Er entfernt aber auch ebenso aus dem Begriff der Seele das idealistisch-spiritualistische Moment, in dem er auch diese als in ihrem Wesen unerforscht betrachtet, ihr daher auch physikalische Substanzialität beilegen kann, ohne mit sich in Widerspruch zu gerathen.

ββ) Die idealistische Krisis im Materialismus und Spiritualismus vollzieht sich metaphysisch, wenn ihr metaphysisch idealistischer Absolutismus durch eine realistische Hypothese gebrochen wird.

Eine idealistisch metaphysische Verabsolutirung läßt sich sowohl der Materialismus als der Spiritualismus zu Schulden kommen, und zwar durch den ähnlichen Absolutismus eines abstrakt idealistischen Kraftbegriffes, daher wir die Einseitigkeit sowohl im Materialismus als im Spiritualismus als eine idealistische bezeichnet haben. Dieser abstrakte Idealismus, der Grund der Einseitigkeit und des Absolutismus Beider, ist von Lotze aufs treffendste erkannt und bezeichnet worden. Derselbe Lotze'sche Kraftbegriff, welcher uns den einseitigen Begriff der Materie beim Materialismus und bei seiner eigenen spiritualistisch monadistischen Auffassung der Materie berichtigt, wird uns hier auch die entgegengesetzten Einseitigkeiten im Begriffe der Seele überwinden helfen. Wir rufen Lotze auch hier wieder gegen ihn selbst zu unserem Beistande auf.

Der actus purus ist nicht nur physikalisch, sondern auch

psychisch zu verwerfen. Wir halten an einem consequent durchgeführten Realismus. Auch auf dem Boden des Seelenlebens, und hier noch weit mehr, als auf dem der physikalischen Erscheinungen, gilt uns die Ansicht: daß überall, wo wir einen actus sehen, wir auf ein agens schließen, welches seine physikalische Nothwendigkeit in einer realen Substanz und in deren Wechselwirkung mit dem Leben der absoluten Substanz erhält. Hierin sehen wir die große Bedeutung des Lotze'schen Kraftbegriffes. Wo uns also die innere Wahrnehmung einen actus purus zu zeigen scheint, halten wir dies für bloße Vorspiegelung, oder richtiger für logisch-falsche Interpretation unserer inneren Wahrnehmung. Daß diese aber weit schwieriger, als die Interpretation der äußeren Wahrnehmung sei, lehrt uns die Erfahrung, welche beweist, daß die Meisten mehr nach außen, als nach innen leben. Aber auch im Leben nach außen entwickelt sich das Leben im Innern unbewußt mit; es entsteht, ich möchte fast sagen, in physikalischer Nothwendigkeit, noch ehe wir auf dasselbe zu achten und dasselbe bewußt auszubilden verstehen. Auch hier bleibt dem Denken nur das Nachdenken.

γγ) Uebereinstimmung bei einer monistisch-realistischen Anschauung von Kraft und Seele.

Die Seelenkräfte werden somit allerdings ähnlich wie die Lebenskraft, die Irritabilität, Reproduktion, Spontaneität, die Anziehungskraft und die Kräfte der Affinität angesehen; hierdurch wird aber gerade eine „metaphysische Dynamik" angebahnt, eine Uebereinstimmung mit der Auffassung der äußeren Natur erzielt, und so erst Lotze's Opposition gegen die idealistischen Auffassungen der Seele in den Schulen Schelling's und Hegel's, Herbart's, Fichte's und Kant's theoretisch begründet. Aus der negativen Kritik eröffnet sich uns die Aussicht in eine weitere einheitliche Weltanschauung und ihre positiven Resultate. Die Resultate der Kritik weisen uns den Weg zu einer weiteren induktiven Erforschung der angeregten Probleme.

Unſere moniſtiſch-realiſtiſche Hypotheſe läßt uns das Weſen der Seele als in ſeiner wahren Natur unerforſcht betrachten. Auch die Thatſachen der inneren Erfahrung veranlaſſen uns, ein reales Subſtrat anzunehmen, welches mit demjenigen, das die Erſcheinungen der ſ. g. materiellen Natur producirt, in einem gemeinſamen Cauſalnexus verbunden iſt, und demgemäß auch phyſikaliſchen, durch eine höchſte Nothwendigkeit beſtimmten Geſetzen, oder einer allgemeinen metaphyſiſchen Dynamik zu folgen gezwungen iſt. Damit wiſſen wir aber noch Nichts weiter über Natur und Beſchaffenheit dieſer Subſtanz; wir wiſſen noch nicht, ob die ſ. g. Materie denken könne, ob eine beſondere ſ. g. Seelenſubſtanz angenommen werden müſſe, oder ob nur eine beſondere atomiſtiſche Gruppirung der allgemeinen Molekule erforderlich ſei, um die Grundlage des Seelenlebens zu bilden.

§. 3.

Der dualiſtiſch-ſpiritualiſtiſche Materialismus löſt ſein ſpiritualiſtiſches Moment realiſtiſch auf.

In unſerer Auffaſſung des Weſens der Materie und der Seele an ſich wäre alſo durch eine gleiche Anwendung des gleichen Kraftbegriffes eine einheitliche Hypotheſe möglich, ohne daß deßwegen ſchon eine induktiv begründete Theorie gefunden wäre, d. h. eine ſolche, welche über das Weſen der Materie ſelbſt, und des Geiſtes insbeſondere einen befriedigenden Aufſchluß gäbe, oder gar die Erſcheinungen und Geſetze des Bewußtſeins erklärte. Soviel iſt gewiß: die Thatſachen der inneren Erfahrungen bleiben hier die höchſten Schiedsrichter; und die Wiſſenſchaft hat vollſtändig Recht, Hypotheſen zurückzuweiſen, welche als Theorien über das Weſen der Seele gelten wollen, ohne die Thatſachen der inneren Erfahrung zu erklären, oder eine Erklärung wenigſtens in Ausſicht zu ſtellen.

Wir haben im vorigen Abschnitte gesehen, daß wir der Seele ein physikalisches Substrat nicht absprechen können. Man könnte nun aber behaupten, daß alle psychischen Erscheinungen des Bewußtseins diese Möglichkeit ausschließen; daß es unmöglich sei, in dem complicirten Verfahren des Wissens und Willens eine physikalische Nothwendigkeit zu erblicken. Allein wir haben schon in der dritten Abtheilung dieser Untersuchungen, (unter C) dargethan, daß selbst die spekulativen Systeme immer weiter in die Erscheinungen des Wissens und Willens vordringen, und daß diese Letzteren zuerst in mechanischer, unbewußter, daher physikalischer Nothwendigkeit entstehen, ohne daß uns weder die Gesetze dieser Nothwendigkeit, noch die innern Antriebe unserer dabei entfalteten geistigen Thätigkeit bekannt wären. Dabei stellte sich zugleich heraus, daß die empirischen Systeme, im Gegensatze hierzu, immermehr zur Anerkennung eines psychischen Faktors in aller Erkenntniß und Wahrnehmung, ja sogar in aller sinnlichen Empfindung hingedrängt werden, welcher zwar seinen eigenen psychischen Gesetzen folgt, obgleich diese dennoch in physikalischer Nothwendigkeit eintreten. Die physikalischen Gesetze jener, wie sich Lotze ausdrückt, „metaphysischen Dynamik", dürfen jedoch weder, wie der Materialismus will, nur nach den Erscheinungen der s. g. materiellen Natur, noch, wie der Spiritualismus will, nur nach denen des Geistes bestimmt werden. Nur durch Schlüsse über die Wechselwirkung des metaphysischen Substrates von Natur und Geist, von Leib und Seele, können wir in diese geheimnißvollen Regionen etwas weiter vordringen.

Wir haben bisher den Materialismus an dem Bemühen scheitern sehen, durch die physischen Kräfte, welche wir durch äußere Wahrnehmung erkennen, die Thatsachen der inneren erklären zu wollen; den Idealismus oder Spiritualismus an dem Versuche, durch die psychischen Kräfte, wie sie uns durch innere Wahrnehmung als Bewußtsein erscheinen, das Wesen der Materie

bestimmen zu wollen. Die Thatsachen des Bewußtseins sind demnach der Stein des Anstoßes für Beide: für den Materialismus als Problem, für den Spiritualismus als Princip. Wir sehen uns daher gezwungen, das Bewußtsein nur als Erscheinung eines Substrates zu betrachten, das sich seiner eigenen Natur und deren Gesetzen ebenso viel, oder vielmehr ebenso wenig bewußt wird, wie derjenigen der Außenwelt; denn wir müssen diesem Substrate neben dem der äußeren Natur seine eigenthümlichen Gesetze, also jedenfalls auch seine eigenthümliche molekuläre Anordnung zuschreiben. Allein wir dürfen diese eigenthümlichen Gesetze auch nicht zum voraus schon als außerhalb des allgemeinen Naturlaufs und seiner physikalischen Nothwendigkeit stehend betrachten, weil wir sie durch die bekannten physikalischen Kräfte noch nicht zu erklären vermögen.

Da wir das Bewußtsein nicht an jedem Orte des Organismus, sondern nur innerhalb des Gehirns zu Stande kommen sehen, so entsteht die Frage, ob dasselbe nur durch einen besondern Gehirn-Mechanismus bedingt sei, wie z. B. die Blutcirkulation durch den Mechanismus des Herzens; oder ob dasselbe durch eine besondere qualificirte Substanz, durch eine besondere Anordnung der atomen Bestandtheile hervorgerufen werde, und sich z. B. so von den Nerven unterscheide, wie diese vom Blute.

a. Idealistischer Widerspruch Lotze's, indem er das Bewußtsein bald als selbständige Kraft den materiellen Atomen gegenüber, bald als Resultat des Zusammenwirkens der Letzteren behandelt.

Das Bewußtsein und seine Einheit war der Grund der Annahme eines einheitlichen, ideellen Ich, die Erscheinungen des Bewußtseins wurden dem Ich als Beschaffenheiten angedichtet, und daher die eigentliche Natur der Seele an sich übersehen. Wie aber die metaphysische Hypothese eines spiritualistischen Atomis-

mus die Grundlagen zu den Begriffen der Immaterialität, Individualität umgeworfen hat, so macht sie auch den Begriff der Personalität oder der geistig bewußten Einheit unmöglich. Denn statt der Einheit des Bewußtseins im Organismus erhalten wir nun eine atomistische Masse von verschieden qualificirtem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie das Eine Seelenatom alle diese bewußten Massen in seinem einheitlichen Bewußtsein zu vereinigen im Stande ist; noch zu begreifen, warum die übrigen Bewußtseinserscheinungen in andern physischen Atomen nicht zu unserm Bewußtsein gelangen können.

Sehen wir, wie sich Lotze aus diesen Widersprüchen zu befreien versteht, die sich ihm mächtig genug aufdrängen. Mikr. Buch III. Kap. 4 behauptet er im Sinne seines spiritualistischen Atomismus: „Die untheilbare Einheit jedes dieser einfachen Wesen gestattet uns, in ihm eine Zusammensetzung der äußeren Eindrücke, die ihm zukommen, zu Formen der Empfindung und des Genusses anzunehmen." (S. 392.) Lotze fühlt, daß er hiermit die Personalität, die geistige Eigenthümlichkeit unsers einheitlichen Bewußtseins, welche er an andern Orten so streng gefordert hat, schließlich zurückweist. Er weiß sich diesem unangenehmen Gefühle der Inconsequenz, oder des Widerspruchs zwischen Princip und Thatsache nur dadurch zu entziehen, daß er der frühern Behauptung, jedes Atom sei ein Spiegel des Universums, S. 393, die andere Behauptung S. 399 hinzufügt: „daß für alle Entwickelung der Psychologie diese Möglichkeit vollkommen gleichgültig sei." So sinken jedoch alle Atome zu rein passiven Leitern der äußeren Eindrücke herab, die nur bei ihrer Ueberleitung in die Seele „eine Verwandlung in Empfindung erfahren." „So wenig es uns früher möglich schien, aus der Durchkreuzung physischer Wirkungen der Nerven die eigenthümlichen Elemente des geistigen Lebens zu erklären; so wenig reicht jetzt die vergeistigte Natur der Theile hin, um die Entstehung des Einen Bewußtseins in

uns begreiflicher zu machen." (S. 398.) Dies giebt Lotze also selbst zu.

αα) Rückfall in Idealismus. Die Erklärung des Bewußtseins ist somit, sowohl vom physikalisch-realistischen, als vom psychisch-spiritualistischen Standpunkte aus, für unmöglich erklärt: keins dieser beiden Principien vermag Lotze'n einen weiteren Aufschluß über die Natur des Bewußtseins zu geben, keins ist zu verwerthen. Beide nöthigen ihn jedoch, das Bewußtsein als Produkt einer atomen Masse anzusehen. Auf der einen Seite muß er die materiellen Atome in der Empfindung zur psychischen Kraft steigern, auf der andern die psychischen Atome in der Leitung der Sinneseindrücke zu einer rein physikalischen Kraft herabsetzen. An dem eigentlich entscheidenden Punkte ist die wichtigste Frage umgangen, die nämlich: ob es möglich sei, die Empfindung aus an sich physikalischen Stoffen durch irgend welchen mechanischen Proceß hervorzubringen; oder ob wir eine ganz besondere Seelensubstanz hier annehmen müssen, welche in Form von Empfindung, Bewußtsein und Willen auf die äußeren Eindrücke reagirt. — Lotze's Denkweise treibt ihn zu der letzten Ansicht; er legt der Einheit des Bewußtseins ein ideelles Atom als Substanz unter. Er schreibt der Seele aber hauptsächlich deßwegen ideelle Einheit zu, weil er diese Erscheinung mit ihrem Sein an sich verwechselt, und die weitere Untersuchung nach dem Substrat wegschiebt. So sucht er sich (z. B. Mikr. S. 170.) die Ansicht abzuweisen: „auch jene Einheit des Ich sei doch nur die Gestalt, in welcher unser eigenes Wesen uns selbst erscheine, und so wenig wir an der Art, in welcher andere Dinge sich darstellen, unmittelbar einen Anblick ihrer wahren Natur besitzen, so wenig müsse unser eigenes Wesen deßhalb eine untheilbare Einheit sein, weil wir selbst uns so vorkommen." Hier bricht Lotze die eigentliche Untersuchung ab; er behauptet dagegen, der Glaube an die Einheit unserer Seele beruhe nicht darauf, „daß wir uns als solche

Einheit erscheinen, sondern daß wir uns überhaupt erscheinen können." Das scheint mir vollständig richtig bemerkt zu sein. Aber er setzt hierbei voraus, daß nur eine untheilbare Einheit sich selbst erscheinen könne, und zwar darum, weil ihm das Bewußtsein als eine solche erscheint. Wir drehen uns im Zirkel, ohne uns im geringsten einer Erklärung der Behauptung zu nähern, warum gerade nur eine ideelle und untheilbare Einheit die mannigfaltigen Eindrücke von außen „in der Einheit des Beobachters, der sie wahrnimmt, zusammenschließe."

ββ) Schwanken zwischen Idealismus und Realismus. Der Ansicht, daß die Thatsache des Bewußtseins durch eine absolut ideelle Einheit gegeben sei, steht folgende realistische Ansicht Lotze's entgegen. „Die Seele versteht die Entwickelungsgeschichte ihrer Vorstellungen nicht; sie erzeugt sie nicht als freie, wählende und ihres Thuns sich bewußte Thätigkeit, sondern sie ist durch ein allgemeines und bindendes Naturgesetz als ein so geartetes Wesen genöthigt, diesem Eindrucke mit dieser, einem bestimmten andern stets mit einer bestimmten andern Empfindung zu antworten." (Mikr. S. 310.) Hier wird die Seele ganz und gar zu einer physikalisch wirkenden Substanz, welche durch ein allgemeines und bindendes Naturgesetz bestimmt und wirkend ist. Dieser realistischen Metaphysik, welche an so vielen Stellen zu Tage tritt, aber noch nicht zu einer einheitlichen, in sich consequenten Anschauung durchgebildet ist, entspricht immer eine induktiv logische Auffassung, welche behauptet, daß wir das Wesen und die Entwickelungsgeschichte der Seele nicht kennen, daß wir nur aus der Art, wie sie uns erscheint, auf die Art ihres Seins zurückschließen können. Aber wenn uns auch das Wesen der Seele als unbekannt hingestellt wird, so tröstet uns Lotze damit, daß es uns mit derselben nicht schlimmer, als mit jedem andern Dinge gehe. Alles Sein sei uns zuletzt ein Wunder, wie er in der Med. Ps., S. 146 entwickelt; „in dieser Beziehung habe die gewöhn-

liche Meinung Recht, wenn sie in der Existenz aller Dinge einen für das Denken unlöslichen Rest finde." „Aber dieser Rest, so meint er, bestehe nicht in ihrem Kerne, sondern eher in einer Schale, nämlich nicht in einem unsagbaren Realen, das ihr innerstes Wesen bilde, sondern in der Form der Setzung, die sie genieße. „Hier schlägt die empirisch induktive Logik in absolutistisch dogmatische Spekulation über. Der Uebergang ist höchst merkwürdig, denn die Brücke zu jedem metaphysisch abstrakten Idealismus bildet ein logisch abstrakter Idealismus. Der Begriff soll das Wesen der Dinge erkennen, dem Erkennen soll das Was der Dinge völlig durchdringlich sein, aber nicht das Wie der Setzung.

Nur aus diesem Grundirrthum ist es zu begreifen, wenn Lotze sagt: „Was wir sind, wissen wir wohl, und von dem qualitativen Gehalte unsers geistigen Wesens entgeht uns nichts als durchaus unfaßbar; aber wie Alles überhaupt sein kann, diese Grundlage unserer eigenen Existenz ist uns unerforschlich, wie in jedem andern Falle." Aber nicht nur die Art der „Begründung" und „Entwickelung", sondern das Wesen unserer Seele selbst ist uns in seinem Ansich, in seiner wahren Realität unbekannt; und diese Beschränktheit erstreckt sich auf das Was, wie auf das Wie, sie begreift nicht nur unsere „cognitio circa rem", sondern unsere „cognitio rei." Wenn uns unser Wesen, unser Bewußtsein als transscendente Einheit erscheint, so wissen wir nicht nur nicht, wie diese Einheit geworden ist, sondern wir wissen auch nicht, was sie ist. Wenn uns die Seele als transscendentale Einheit erscheint, so ist damit nicht gesagt, daß sie blos eine transscendente Einheit sein könne: wenn wir die Seele als Einheit auffassen, welche wir in ihrem räumlichen, zeitlichen und causalen Sein nicht zu erkennen im Stande sind; so ist damit noch keineswegs gesagt, daß sie, wie aller Idealismus irrthümlich glaubt, deßwegen auch schon dem räumlichen und zeit-

lichen allgemeinen Causalnexus und seinen ewigen Gesetzen enthoben sei.

γγ) Hinneigung zu Realismus. Das Schwanken zwischen diesem doppelten logischen Standpunkte erzeugt Schwanken zwischen einer doppelten Metaphysik, welche den Real-Idealismus Lotze's bildet. Allein sein Idealismus ist als Abfall von sich selbst, von seinem Realismus zu betrachten. Dieser ist die produktive Seite seiner Weltanschauung, welche fortschreitet, indem sie sich induktiv in die Probleme vertieft. Der analytische und der logische Idealismus lösen sich in ihren eigenen Widersprüchen auf.

Der logische Grund des metaphysischen Idealismus besteht in der falschen Voraussetzung, daß überall nur da Seele sei, wo der Akt des Bewußtseins producirt wird, und daß sie in ihrem wahren Wesen so sei, wie sie uns erscheint. Allein diese Ansicht verwischt sich immermehr: Lotze selbst weiß recht wohl, daß „die Einheit des Bewußtseins nicht das beständige Bewußtsein dieser Einheit unsers Wesens bedeuten kann" (Mikr. S. 169.); er weiß, daß auch die spekulative Philosophie sogar zugeben muß, „das wahre Wesen der Seele sei uns unbekannt" (Mikr. S. 207.); er weiß, daß dasselbe aus den Erscheinungsweisen des Seelenlebens nur erschlossen werden kann, daß aber auch selbst das Zustandekommen und die Nothwendigkeit dieser Erscheinungsweisen unbegriffen bleibt. (Str. S. 103, mit Berufung auf Mikr. S. 416.)

Von diesem Standpunkte aus ist seine so glückliche Opposition gegen Materialismus und Idealismus zu verstehen; und doch fällt Lotze, wenn auch sich selbst unbewußt, so oft demselben Irrthum anheim. Ja einzig der erkenntnißtheoretische Widerspruch mit sich selbst, — daß nämlich die Erscheinungen der Seele bald als das Wesen derselben betrachtet werden, bald nur als Wirkungen einer ihnen zu Grunde liegenden, nicht in der Er-

ſcheinung aufgehenden, alſo überſinnlichen, über den Sinn der inneren Wahrnehmung hinausgehenden Subſtanz —: allein dieſer logiſche Abfall von ſich ſelbſt erzeugt und erklärt den metaphyſiſchen Abfall, ſo wie alle jene falſchen idealiſtiſchen Deutungen auf metaphyſiſchem, anthropologiſchen und pſychologiſch-erkenntnißtheoretiſchen Boden.

b. Idealiſtiſcher Widerſpruch, in welchen ſich der idealiſtiſch materialiſtiſche Atomismus verwickelt, indem er ſich gegen jede Annahme einer beſondern idealiſtiſchen Seelenſubſtanz erklärt, während er der elektriſchen Nervenkraft ſelbſt idealiſtiſche Beſtimmungen beilegt.

Wir ſchließen uns daher ganz und gar dem Bekenntniß Virchow's (Geſ. Abh. S. 14.) an, „daß wir in Unwiſſenheit über das Weſen des Bewußtſeins" ſind, und daß Philoſophie und Naturwiſſenſchaft es noch nicht weiter, als bis zur Anerkennung dieſes Faktums gebracht haben. Lotzen gegenüber halten wir uns daran, daß dem Bewußtſein ein phyſikaliſches Subſtrat und phyſikaliſche Kräfte nicht abgeſprochen werden dürfen. Die ſchärferen Forſcher halten ſich ebenfalls zu derjenigen Richtung des Denkens, welche wir (oben S. 51) als dualiſtiſch-ſpiritualiſtiſchen Materialismus bezeichnet haben. Sie erkennen die Erfahrungsthatſachen auch der innern Wahrnehmung an, ohne aber den Glauben aufzugeben, daß dieſelben aus den allgemeinen Naturgeſetzen und Kräften zu erklären ſeien. Zu dieſer Anſchauungsweiſe bekennen ſich, außer dem früher erwähnten Spieß, auch Virchow, Du Bois-Reymond, Ludwig, Eckhardt u. A. Dieſe Alle betrachten die Welt der inneren Wahrnehmung oder des Bewußtſeins als für die empiriſche Forſchung unzugänglich; ſo erklärt z. B. Ludwig (Phyſ. d. Menſch. S. 440) ausdrücklich für irrthümlich, die Erregung der Nerven und die Empfindung für identiſch anzu-

sehen. Alle stimmen somit dem praktischen Occasionalismus Lotze's faktisch bei, ohne sich aber dessen metaphysischen Schlußfolgerungen anzuschließen, und ohne eine Hypostasirung des erkenntnißtheoretischen Dualismus zu einem metaphysischen zulässig zu finden.

Sie stimmen mit der realistischen Seite der Lotze'schen Anschauung überein, folgen ihm aber nicht in seinen idealistischen Theorien; sie suchen, induktiv schließend, ihre Spekulationen über das Wesen der Seele fortzuführen, und ihren metaphysischen oder physischen Hypothesen nur theoretische Bedeutung durch Uebereinstimmung mit den Thatsachen der innern und äußern Erfahrung, durch ihren Zusammenhang mit den allgemeinen Naturgesetzen zuzuschreiben. Sehr scharfsinnig hebt Ludwig hervor, daß man entweder durch Veränderung der Sinneseindrücke oder des Nervenaktes, oder durch Veränderung des Bewußtseins, des dem Gehirn angehörigen Aktes, weiter in diese geheimnißvollen Vorgänge und Tiefen der Seele vorzudringen suchen müsse. Nach dem Zeugniß der scharfsinnigsten Forscher ist daher hier die noch durchaus unausgefüllte, offenstehende Lücke, welche die Wissenschaften der Physiologie und Psychologie, die Erfahrungsthatsachen der äußeren und die der inneren Wahrnehmung so scharf und bestimmt scheidet. Es ist daher als ein leerer Traum zurückzuweisen, die Psychologie in Physiologie auflösen zu wollen: ein Traum, der sich bei näherer Betrachtung als auf gleicher Unkenntniß, sowohl der fundamentalen Vorgänge der Physiologie, als der Psychologie hervorgehend erweist. Ein solches Streben entspringt, wie mir scheint, aus einer Ahnung, daß den Erscheinungen der Seele, wie denen der Natur ein Substrat unterliege, welches durch einen einheitlichen Causalnexus vereint und durch diesen bedingt sei. Ob das Substrat des Bewußtseins aber aus den bekannten chemischen und physikalischen Kräften hervorgehe; ob die Seele mit den Nerven zusammenfalle, und letztere das eigentlich seelische und zugleich physikalische Band unseres Organismus sei; ob die Lehre

von der Reizbarkeit und der Nervensubstanz, wie Spieß (Archiv Bd. VIII. S. 318.) glaubt, „vielleicht gänzlich in der allgemeinen Lehre von der Elektricität aufgehen“ könne: das möchten wir stark bezweifeln, da es der Nervenphysiologie noch lange ein ungelöstes Räthsel bleiben wird, wie eine specifische Erregung der Nervenelektricität zu einer specifischen Empfindung“ wird.

aa) Rückfall in Idealismus. Ob die Nervenkraft mit der Seelenkraft zu identificiren sei, darf durchaus noch nicht als bewiesen angesehen werden, obgleich man a priori nichts dagegen vorbringen kann. Man könnte sagen: diese Ansicht erweist sich schon dadurch als unhaltbar, weil alsdann die Möglichkeit bewußter Seelenthätigkeit überall da vorhanden sein müßte, wo sich thierische Elektricität nachweisen läßt. Pflüger sucht diese Ansicht auch in seiner bekannten Schrift über „die sensorischen Funktionen des Rückenmarks der Wirbelthiere“ nachzuweisen. Wagner aber entgegnet auf die Thatsache, daß enthauptete Thiere scheinbar zweckmäßig gegen einen Eingriff auf das Theilstück ihres Organismus reagiren, oder gar, wenn sie auf die eine Weise ihren Zweck nicht erreichen, es auf eine andere probiren: „daß alle diese Erscheinungen völlig den Ausdruck des Zwangmäßigen, nicht des Spontanen, Seelischen haben, und nur darauf hindeuten, daß die Nervenverbindungen in einem gesetzmäßigen Verhältniß zu einander stehen, und daß Empfindungs- und Bewegungsnerven an dieser Verbindungsweise theilnehmen.“ (Neurologische Untersuchungen S. 211.) Wagner nimmt anatomische Verbindungswege an; allein diese erklären wohl Mittheilung des Eindrucks, Gemeinsamkeit der Reaktion, nicht aber Zweckmäßigkeit derselben. Ebenso wenig kommen wir hier mit Lotze's Erklärung aus, daß die Reflexbewegung noch ein Produkt früherer psychischer Thätigkeit sei, welche Nerv und Muskel eine gewisse Richtung ihrer Wirksamkeit eingebildet, die alsdann mechanisch fortwirke.

Wenn wir aber auch das Pflüger'sche Experiment anerkennen, und zugestehen, daß damit die Theilung der Polypenseele an höhern Organismen nachgewiesen sei; so sehen wir jedoch darin keine andere zwingende Beweiskraft, als die, daß die Substanz der Seele als ein physikalisches Agens zu denken sei, welches, durch den Körper vertheilt, in den ganzen Lebensproceß eingreife. Wir müssen es dagegen als einen Rückfall in Idealismus betrachten, wenn Pflüger fragt: „Was bleibt noch an dieser Seele, wenn sie nach Zerstörung der Nervensubstanz nicht mehr empfinden, nicht wollen kann?" Er begeht hier den entgegengesetzten Fehler wie Lotze. Während dieser das Bewußtsein einseitig als Produkt einer Seelenmonade betrachtet, sieht Pflüger dasselbe ebenso einseitig als Produkt der äußeren Einwirkungen an; der ganze Proceß der Erinnerung bleibt unerklärt und das Substrat, welches, dasselbe zu erzeugen im Stande ist, unberücksichtigt. Pflüger verwechselt Bewußtsein und Seele, und meint, wo die Erscheinung des Bewußtseins aufgehoben, da sei auch keine Seele mehr vorhanden, was irrthümlich ist.

Aber halten wir uns an die nach Lotze beseelten Theilstücke eines Organismus und fragen: was die Erscheinungen hervorbringt, welche seelisch genannt werden, und welche doch physikalischer Natur sein sollen. Es ist hier eine Kraft, welche über das einzelne materielle Atom hinüberwirkt; die neuere Nervenphysiologie lehrt sie als thierische Elektricität kennen. Je mehr diese aus den Theilstücken, wie aus dem Organismus schwindet, um so mehr erlöschen die psychischen Erscheinungen. Der todte Zustand der Nerven unterscheidet sich nach Ludwig vom lebendigen dadurch, daß er die Fähigkeit verloren hat, in den erregten Zustand überzugehen; daß er bei der chemischen Umwandlung seiner wirksamen Substanz eine „damit in Verbindung stehende Einbuße seiner elektrischen Eigenschaften" erlitten hat. (Ph. d. M. S. 117.) Abgesehen von der Frage, ob wir die elektrischen Kräfte mit den

Seelenkräfte identificiren dürfen, werden wir sehen, daß von der Physiologie, welche eine von dem Leibe abtrennbare Seele im Allgemeinen verwirft, eine elektrische Wirksamkeit angenommen wird, die von den materiellen Atomen trennbar ist, obgleich diese Trennbarkeit principiell verleugnet wird.

ββ) Schwanken zwischen Idealismus und Realismus. Ludwig sagt (S. 122.), „die Theorien von Müller (Phys. 4. Aufl. S. 544.) und Henle (Rat. Path. Bd. I. S. 110.), seien zu der richtigen Ansicht gelangt, daß der Nerv seiner Mischung und Form seine Kräfte, und einer Umänderung jener eine Umwandlung der Kräfte verdanke. Hiebei ließen Beide aber ganz unerörtert, welche Art von Kräften durch diesen chemischen Akt entwickelt würden." Die neuere Nervenphysiologie lehre sie als elektrische Kräfte kennen. Aber der jetzige Zustand der chemischen Kenntnisse, meint Ludwig, gebe bisher weder Antwort, noch nur Hoffnung auf eine schärfere Stellung der Frage: bei welcher chemischen Umänderung die Erregbarkeit und Erregung steige oder falle. Dagegen glaubt er, daß es vielleicht möglich sei, das ganze Problem als ein rein elektrisches aufzufassen, „ohne Berücksichtigung der besondern Stoffe, von denen die elektrischen Wirkungen ausgehen." (S. 123.) Wir sehen hier für die Physiologie die Verlegenheit der Philosophie zurückkehren: Seelenerscheinungen zu constatiren, ohne das Substrat derselben zu kennen. So will Ludwig physikalisch elektrische Erscheinungen erforschen, und läßt das Substrat außer Augen, ja außer Rechnung. Gerade der wichtigste Faktor, welcher uns ein Licht über die psychischen Vorgänge, über das Verhältniß von Kraft und Substrat geben könnte, wird als der Forschung noch nicht zugänglich bezeichnet.

Die Ansicht, welche „vom Nervenagens, Nervenäther u. s. w. in der verschwommenen Art medicinischen Raisonnements spricht"; die „Vorstellung, daß in den Nerven ein Fluidum, welches dem Lichtäther vergleichbar wäre, sich bewege", wird zurückgewiesen,

und statt von einem besonderen Nervenfluidum, nur von elektrischen Kräften der chemischen Stoffe gesprochen. Man sollte denken, daß ohne die genaueste Kenntniß der chemischen Processe nicht vorgeschritten werden könnte. Ludwig denkt anders, und will das Problem als ein blos elektrisches ansehen. Indem er aber in seiner Theorie die elektrischen und die chemischen Processe identificirt, und doch der Erscheinung nach wieder trennen muß, geräth er in Schwanken. Wir erfahren nicht, ob wir den elektrischen Kräften ein besonderes Substrat, besondere Atomgruppirungen unterlegen müssen, oder nicht. Ludwig schwankt, scheint mir, wie in der Theorie, so in der Bezeichnung; denn Jedem wird eine gewisse Unentschiedenheit in der Wahl zwischen den Worten „elektrische Nervenmolekule" und „elektrische Molekule" auffallen. Die Wortdifferenz wird leicht zur Begriffsdifferenz. Wenn man von „elektrischen Nervenmolekeln" spricht, wird Elektricität zu einer idealistischen Krafterscheinung; wenn man „elektrische Molekeln" annimmt, wird die Elektricität an ein besonderes reales Substrat gebunden. Die erste Ansicht stimmt mit der materialistischen Molekulartheorie überein; die zweite mit der realistischen Atomenhypothese von Poisson und Cauchy, welche das materielle Atom in eine Aetheratomenhülle einkleiden und auf diese die Erscheinungen der Imponderabilien beziehen. Wie wir an dem Dynamiden-Systeme Redtenbachers gezeigt haben, herrscht auch dort noch Schwankung zwischen Idealismus und Realismus: eine ähnliche finden wir hier in den Ansichten der Physiologie wieder.

Eckhardt spricht in seinen „Grundzügen der Physiologie des Nervensystems" nur von Nervenmolekeln und von elektrischen Kräften an diesen, und bekennt sich somit zu einem idealistischen Materialismus, zu einem Dualismus von Kraft und Stoff; er behauptet im Princip eine Identität beider, in der praktischen Durchführung aber kommt er zu einer faktischen Trennung von Kraft und Stoff. Er verfällt somit bei seiner Anschauung von

der Elektricität in Idealismus, und reſtituirt deſſen actus purus und actio in distans. Betrachten wir z. B. ſeinen „Verſuch einer Vorſtellung über das Weſen des Innervationsvorganges.“ Nachdem er daſelbſt die verſchiedene Fortleitungsgeſchwindigkeit der Elektricität innerhalb und außerhalb des Organismus nachgewieſen; nachdem er die „Lehre von der einſinnigen Leitungsfähigkeit der Nervenfaſer“ widerlegt, und dargethan hat, „daß Elektrotonus und negative Schwankung in jedem Nerven ſich nach beiden Richtungen hin, und zwar mit gleicher Leichtigkeit, fortpflanzen; ſucht er in den Muskularvorgang der Nervenerregung und ihrer Fortpflanzung ſelbſt einzudringen.“ Hier wird der elektriſche und chemiſche Vorgang materialiſtiſch zu einer Identität beider; der elektriſche Proceß zu einem „Molekularvorgang der Nervenerregung.“ Die elektriſchen Molekeln ſchwinden zu „elektriſchen Kräften“ ein; (S. 94.) es wird nur noch von „Nervenmolekeln“ (S. 95.) geſprochen, welche nun als „in eigenthümlicher Weiſe mit elektriſchen Kräften behaftet“ gedacht werden. Nach Eckhardt (S. 90.) hat man ein Recht ſich vorzuſtellen, „daß die Nervenerregung und ihre Fortpflanzung in der einer gewiſſen Summe von Nervenmolekeln ertheilten Bewegung beſtehe und in der Mittheilung derſelben auf ihre nächſt nachbarlichen, und zwar in Folge der elektriſchen Fernwirkungen, welche die Nervenmolekeln aufeinander ausüben müſſen.“ Eine Kraft mit Fernwirkung über ihr Subſtrat hinaus muß aber entweder idealiſtiſch von ihrem Stoffe abtrennbar ſein, und ein idealiſtiſch abſtraktes Sein neben dieſem Stoffe haben können; oder man muß ihr realiſtiſch, eben weil ſie eine Fernwirkung ausüben kann, auch ein von dieſem Stoffe zwar abtrennbares, aber an andere atome Beſtandtheile, z. B. Aetheratome, gebundenes Daſein zuſchreiben. Die empiriſche Wiſſenſchaft iſt noch zu keiner poſitiven Entſcheidung gelangt.

γγ) Hinneigung zum Realismus finden wir auch hier; die Identität von chemiſchen und elektriſchen Proceſſen ver-

wandelt sich in ein Nebeneinanderherlaufen Beider; die elektrischen Kräfte werden zu elektrischen Molekeln. So z. B. sagt Ludwig (S. 120): „In der That muß nach Du Bois' Untersuchungen der Nerv angesehen werden als eine Zusammenwirkung von elektrischen Molekeln, deren Veränderungen und Zustände den sogegenannten physiologischen durchaus *parallel* laufen."

Wenn man diese realistische Anschauungsweise auf das Bewußtsein überträgt, findet Virchow (Ges. Abh. S. 16.) wissenschaftlich nichts mehr einzuwenden gegen die Möglichkeit, daß außer dem palpabeln Stoff noch ein imponderabiles, wenn man will immaterielles, ätherisches oder rein geistiges Wesen existire, dessen wesentlichste erkennbare Eigenschaft eben das Bewußtsein sei. Für Virchow war diese Gedankenreihe die Veranlassung, die rein materialistische Auffassung des Bewußtseins als einer einfachen Hirnfunktion für willkürlich, und die allerdings transscendente Annahme einer besonderen Seele für möglicherweise berechtigt zu erklären, und noch jetzt kann er trotz der Gegenbemerkungen Vogt's sich nicht überzeugen, daß dieser Standpunkt irrthümlich sei oder der Folgerichtigkeit entbehre. Virchow giebt zu, „daß Wagner die Seele mit dem Lichtäther vergleichen möge, und sieht nur darin die Schwäche, daß er es in unphysikalischer Weise" gethan habe; er läßt Lotze's Transscendenz der Seele und ihres Bewußtseins gelten, allein er verlangt, daß das übersinnliche Substrat nicht als absolut transscendent behandelt, d. h. dem allgemeinen physikalischen Naturlaufe nicht entzogen werde. Er ist der Ansicht, daß die „ersten Handlungen des Bewußtseins Reflexbewegungen", daher dunkel seien; „allein sicherlich lasse sich der Schluß nicht zurückweisen, daß das Bewußtsein, so unklar es auch sein möge, bei jeder Reflexthätigkeit von dem Augenblicke an betheiligt sei, wo sich deutliche Spuren einer qualitativen Auffassung der Sinneseindrücke in Empfindungen erkennen lassen." (S. 11.) Und nun schildert Virchow, wie die unmittelbare psychische Reflexthätigkeit

immer mehr zurücktrete, dagegen freie Rücksicht auf Zweckmäßigkeit und Sittlichkeit immer vorwiegender werde.

c. Auflösung der entgegengesetzten idealistischen Widersprüche des Spiritualismus und des Materialismus in dem Begriffe des Bewußtseins.

Die Widersprüche, welche sich beide entgegengesetzte Weltanschauungen zu Schulden kommen lassen, zeigen bei ihrer direkten Verschiedenheit des Resultates dennoch eine gewisse Uebereinstimmung in dem Verfahren. Beide stimmen im Grunde darin überein, daß das eigentliche Wesen, die reale Causalität, nicht erkannt werden könne. Lotze verleiht dieser Thatsache einen schönen Ausdruck, indem er (Mikr. S. 211.) von der Natur unsers Bewußtseins bekennt: „Das Meiste was wir wissen möchten, liegt gleich den ersten großen Bildungsepochen unsers Erdkörpers vor aller Erfahrung, und nur durch Vermuthungen können wir von den verhältnißmäßig doch immer einförmigen und beschränkten Vorgängen, die unser Inneres noch jetzt bewegen, auf die Ereignisse zurückschließen, durch welche die Urzeit unserer Seele für die fernere Entwickelung den festen Boden bereitet hat.“ Durch diesen rein induktiven Standpunkt zerbricht Lotze zugleich den logischen Grund alles Idealismus und Materialismus, die Beide logischer Dogmatismus und metaphysischer Absolutismus sind: der Erste der Grund des Zweiten. Er berichtigt in dieser Aeußerung den Grund seiner eigenen Widersprüche, den Grund seines Abfalls von sich selbst, von seinem gesunden Realismus.

αα) Die idealistischen Widersprüche heben sich logisch auf, wenn der spekulative, idealistische Dogmatismus durch eine induktve Erklärungsweise gebrochen wird.

Obgleich nämlich Spiritualismus und Materialismus nicht leugnen können, daß das Wesen der Seele an sich über alle Er-

fahrung hinausliege, so suchen sie dasselbe dennoch beide gleich einseitig zu erklären. Der Spiritualismus sucht das Bewußtsein als besondere Substanz hinzustellen, deren Wesen er nur nach unserer Auffassung der Seele in der inneren Wahrnehmung bestimmt. Der Materialismus dagegen denkt sich das Bewußtsein als besondere Erscheinung der Nervenmolekule, wie diese sich der Physiologie in der äußeren Wahrnehmung darstellen, und wie sie nach Analogie der übrigen physiologischen Thatsachen begriffen werden können. Die materialistische Hypothese übersieht hiebei aber die Thatsachen, welche durch die spekulative Anschauung festgestellt werden, und in denen die Philosophie als Psychologie die Thatsachen der inneren Wahrnehmung aufzufinden sucht. Und wenn der Materialismus dieselben allenfalls auch noch gelten läßt; so stellt er doch nicht die entschiedene Anforderung an sich, zu untersuchen, welche Bedürfnisse und Voraussetzungen die psychologischen Thatsachen an die Hypothesen über das Substrat der Seele heranbringen. Der Materialismus hat bisher die idealistische Hypothese noch nicht umzuwerfen vermocht, daß nämlich, um die psychologischen Probleme der Freiheit und des Bewußtseins zu erklären, die Annahme einer besondern Seelensubstanz möglich sei, deren specifische Kräfte gerade in diesen psychischen Erscheinungen bestehen. Verwirft der Materialismus eine solche Annahme, so wird er uns zu erklären haben, durch welche mechanischen Vorgänge etwa diese an den s. g. materiellen Molekulen nicht wahrgenommenen Erscheinungen ausgelöst werden.

Wie der Materialismus seinen idealistischen Dogmatismus, oder seine Verabsolutirung der Thatsachen der äußeren Wahrnehmung, durch Anerkennung und Berücksichtigung auch derjenigen der inneren berichtigt; ebenso ergänzt der Spiritualismus seinen entgegengesetzten idealistischen Dogmatismus, seine Verabsolutirung der Thatsachen der inneren Wahrnehmung, durch Anerkennung und Berücksichtigung auch derjenigen der äußeren.

Beide Reihen von Thatsachen ermöglichen erst Schlüsse über Natur und Wesen des Bewußtseins, dessen Causalität sowohl die innere als die äußere Erfahrung transcendirt.

ββ) Die idealistische Krisis im Materialismus und Idealismus vollzieht sich metaphysisch, wenn ihr metaphysisch idealistischer Absolutismus durch eine realistische Hypothese gebrochen wird.

Der Idealismus hat eben seinen Grund darin, daß er die Erscheinungen des Bewußtseins für das Wesen der Seele erklärt. Die realistische Weltanschauung zerbricht diesen Absolutismus durch ihren inductiven Standpunkt, welcher das Bewußtsein nur als Wirkung einer über diese Wirkung hinausliegenden Substanz ansieht. Lotze's Realismus durchbricht diesen Idealismus, indem er die Erscheinungen des Seelenlebens „niemals als blos durch eigene Macht der Seele, sondern durch Concession der Weltordnung bewirkt" hinstellt. (Oben S. 179. C. §. 6.) Er hat hiemit eine Naturſubstanz als den transcendentalen Grund der Erscheinungen des Bewußtseins anerkannt; Fichte verlangt, ihm gegenüber, sogar im Sinne dieses Realismus, daß Raum, Zeit und Causalität jenem Substrat nicht abgesprochen werden (C. §. 7.); und Lotze verwickelt sich nur dadurch in unlösbare Widersprüche, daß er diesem Substrate keine atomistische Realität zugestehen will, um seinen idealistischen Begriff einer untheilbaren, unräumlichen Einheit geltend zu machen. (C. §. 8.) Der gegenwärtige Abschnitt hat uns die logische Berechtigur[illegible] Uebereinstim[illegible]
Resultate gewinnen somit [illegible]ophie, mit der inneren Wahrnehmung
Glaube der spekulative[illegible] wahre Wesen der Seele thun zu können,
einen Einblick in [illegible] und Objekt identisch seien, sinkt zusammen; da-
weil hier Subjekt [illegible] wir logische Uebereinstimmung in unserer An-
gegen erlangen [illegible]er inneren und der äußeren Wahrnehmung durch
schauung von [illegible]nntnißtheorie, und metaphysische Uebereinstimmung
inductive Er[illegible]

fahrung hinausliege, so ſuchen ſie dasſelbe dennoch beide gleich einſeitig zu erklären. Der Spiritualismus ſucht das Bewußtſein als beſondere Subſtanz hinzuſtellen, deren Weſen er nur nach unſerer Auffaſſung der Seele in der inneren Wahrnehmung beſtimmt. Der Materialismus dagegen denkt ſich das Bewußtſein als beſondere Erſcheinung der Nervenmolekule, wie dieſe ſich der Phyſiologie in der äußeren Wahrnehmung darſtellen, und wie ſie nach Analogie der übrigen phyſiologiſchen Thatſachen begriffen werden können. Die materialiſtiſche Hypotheſe überſieht hiebei aber die Thatſachen, welche durch die ſpekulative Anſchauung feſtgeſtellt werden, und in denen die Philoſophie als Pſychologie die Thatſachen der inneren Wahrnehmung aufzufinden ſucht. Und wenn der Materialismus dieſelben allenfalls auch noch gelten läßt; ſo ſtellt er doch nicht die entſchiedene Anforderung an ſich, zu unterſuchen, welche Bedürfniſſe und Vorausſetzungen die pſychologiſchen Thatſachen an die Hypotheſen über das Subſtrat der Seele heranbringen. Der Materialismus hat bisher die idealiſtiſche Hypotheſe noch nicht umzuwerfen vermocht, daß nämlich, um die pſychologiſchen Probleme der Freiheit und des Bewußtſeins zu erklären, die Annahme einer beſondern Seelenſubſtanz möglich ſei, deren ſpecifiſche Kräfte gerade in dieſen pſychiſchen Erſcheinungen beſtehen. Verwirft der Materialismus eine ſolche Annahme, ſo wird er uns zu erklären haben, durch welche mechaniſchen Vorgänge etwa dieſe an den ſ. g. materiellen Molekulen nicht wahrgenommenen Erſcheinungen ausgelöſt werden.

Wie der Materialismus ſeinen idealiſtiſchen Dogmatismus, oder ſeine Verabſolutirung der Thatſachen der äußeren Wahrnehmung, durch Anerkennung und Berückſichtigung auch derjenigen der inneren berichtigt; ebenſo ergänzt der Spiritualismus ſeinen entgegengeſetzten idealiſtiſchen Dogmatismus, ſeine Verabſolutirung der Thatſachen der inneren Wahrnehmung, durch Anerkennung und Berückſichtigung auch derjenigen der äußeren.

Beide Reihen von Thatsachen ermöglichen erst Schlüsse über Natur und Wesen des Bewußtseins, dessen Causalität sowohl die innere als die äußere Erfahrung transcendirt.

ββ) Die idealistische Krisis im Materialismus und Idealismus vollzieht sich metaphysisch, wenn ihr metaphysisch idealistischer Absolutismus durch eine realistische Hypothese gebrochen wird.

Der Idealismus hat eben seinen Grund darin, daß er die Erscheinungen des Bewußtseins für das Wesen der Seele erklärt. Die realistische Weltanschauung zerbricht diesen Absolutismus durch ihren induktiven Standpunkt, welcher das Bewußtsein nur als Wirkung einer über diese Wirkung hinausliegenden Substanz ansieht. Lotze's Realismus durchbricht diesen Idealismus, indem er die Erscheinungen des Seelenlebens „niemals als blos durch eigene Macht der Seele, sondern durch Concession der Weltordnung bewirkt" hinstellt. (Oben S. 179. C. §. 6.) Er hat hiemit eine Naturſubstanz als den transcendentalen Grund der Erscheinungen des Bewußtseins anerkannt; Fichte verlangt, ihm gegenüber, sogar im Sinne dieses Realismus, daß Raum, Zeit und Causalität jenem Substrat nicht abgesprochen werden (C. §. 7.); und Lotze verwickelt sich nur dadurch in unlösbare Widersprüche, daß er diesem Substrate keine atomistische Realität zugestehen will, um seinen idealistischen Begriff einer untheilbaren, unräumlichen Einheit geltend zu machen. (C. §. 8.) Der gegenwärtige Abschnitt hat uns die logische Berechtigung unserer Kritik [illegible] Resultate gewinnen somit [illegible] reichere Uebereinstimmung. Der Glaube der spekulativen Philosophie, mit der inneren Wahrnehmung einen Einblick in das wahre Wesen der Seele thun zu können, weil hier Subjekt und Objekt identisch seien, sinkt zusammen; dagegen erlangen wir logische Uebereinstimmung in unserer Anschauung von der inneren und der äußeren Wahrnehmung durch induktive Erkenntnißtheorie, und metaphysische Uebereinstimmung

in der Anschauung von Geist und Natur durch realistische Hypothesen.

Die realistische Hypothese verlangt von dem Spiritualismus, daß er zugestehe, das Substrat der Seele sei durch eine prädestinirte Nothwendigkeit in der absoluten Substanz bedingt und den allgemeinen Naturgesetzen unterworfen. Daß diese Hypothese auch den idealistischen Systemen nicht entgegen ist, geht daraus hervor, daß auch selbst diese, wie wir C. §. 5 gezeigt haben, die Thätigkeiten des gesteigertsten Bewußtseins und der höchsten Freiheit zuerst in mechanischer Nothwendigkeit auftreten lassen. Hier ist Uebereinstimmung mit Virchow, welcher die Seelenthätigkeit als Reflexthätigkeit auffaßt, dabei eine immer energischer hervortretende Rücksicht auf Zweckmäßigkeit und Sittlichkeit anerkennt, die letzteren aber als physikalisch-psychisches Faktum behandelt. So behauptet auch Lazarus („Leben der Seele" Bd. II. S. 54): „Die bewußte Seele oder der Geist kann im Körper nichts anders hervorbringen, und ihn auf keine andere Art in Bewegung setzen, als was und wie es vorher in unbewußter Weise geschehen ist. Der bewußte Geist kann nicht als solcher unmittelbar auf den Körper einwirken, oder, was dasselbe ist, die Einwirkung des Geistes auf den Körper ist niemals eine bewußte; vielmehr bedient sich nur der Geist des psychisch-organischen Mechanismus, um den Körper in Bewegung zu setzen oder vielmehr Beides, der gesammte physisch-organische Mechanismus ist Objekt und Organ des bewußten Geistes." Auf ganz ähnliche Weise producirt die Seele aber Gedanken, Gefühle und Thaten, ohne die Gesetze zu kennen, von welchen ihre Substanz beherrscht ist.

γγ) Den Vorgängen des Bewußtseins und der Freiheit muß der prästabilirte Mechanismus eines realen Substrates zu Grunde liegen.

Dieser physisch-psychische, oder physikalisch-metaphysische prästabilirte Mechanismus der Seele muß sowohl vom Spiri-

tualismus als vom Materialismus anerkannt werden; Beide müssen gestehen, daß das reale Substrat desselben, wenn es auch aus den Thatsachen der inneren und der äußeren Wahrnehmung erschlossen werden muß, dennoch über Beide hinausliegt; Beide müssen die Nothwendigkeit gelten lassen, daß aus diesem Substrate die Erscheinungen des Bewußtseins und der Freiheit in letzter Instanz abzuleiten sind, da sie in ihm den Entstehungsgrund derselben nicht verkennen können. Die Thatsache einer immer größeren Objektivität und Wahrheit der subjektiven Kenntniß, einer immer wachsenden Objektivität und Nothwendigkeit der subjektiven Freiheit bleibt das gleiche Problem für alle noch so entgegengesetzten Weltanschauungen: und wenn die Empirie diese von der Spekulation immer sachlicher erfaßten psychischen Vorgänge feststehen lassen muß, so wird sie doch berechtigt bleiben, zu behaupten, daß es auch der Spekulation unmöglich bleibt, das reale Substrat aller dieser psychischen Vorgänge zu bestimmen. Allein bis jetzt wird die induktive Forschung mit Lotze'n der Empirie weder als bewiesen zugestehen können, daß die materiellen oder chemischen Atome, noch daß die physikalische oder physiologische Nervenkraft der Elektricität die Erscheinungen des Bewußtseins und der Freiheit zu erklären im Stande seien. Es bleibt daher der Philosophie noch unverwehrt, da wo bei Fortpflanzung der von elektrischen Molekeln fortgeleiteten Eindrücke der Akt des Bewußtseins eintritt, nochmals eine andere, noch feinere, beweglichere, energischere, ganz unbekannte Substanz hinzuverlegen; wenn es ihr auch noch nicht gelungen ist mit wissenschaftlich haltbaren Gründen nachzuweisen, daß dieselbe eine andere als die animalische Elektricität sei. Keinesfalls darf man die atomistische Grundlage derselben von dem allgemeinen Causalnexus ausschließen, keinesfalls der absoluten Substanz Seelenkräfte absprechen; denn dies hieße das Gesetz der Causalität leugnen.

§. 4.

Die moniſtiſch-realiſtiſche Hypotheſe und ihre Bedeutung für eine induktive Erforſchung des Weſens der Seele.

Mögen nun die Erſcheinungen des Bewußtſeins durch eine eigenthümliche molekulare Beſchaffenheit der Atome, oder durch eine eigenthümliche, mechaniſch nothwendige Anordnung und durch den phyſikaliſchen Mechanismus derſelben beſtimmt ſein; ſo müſſen doch ſowohl Materialismus als Spiritualismus zugeben, daß uns Beides gleich unbekannt iſt; daß wir ſo wenig die reale Beſchaffenheit der Subſtanz, als die reale Beſchaffenheit ihrer mechaniſchen Anordnung kennen, und dieſelbe weder durch die Erfahrungen der Empirie, noch durch die Schlüſſe der Spekulation in ihrem Anſichſein zu beſtimmen im Stande ſind.

Was wir zu erkennen vermögen, ſind die pſychiſchen Erſcheinungen, wie ſie die innere Erfahrung giebt, und die phyſiſchen Erſcheinungen, wie ſie die äußere Erfahrung uns kennen lehrt. Beide ſehen wir als Leib und Seele in einem gemeinſamen Organismus vereinigt, Beide in unmittelbarer Wechſelwirkung; bei Beiden die Thätigkeit des Einen durch die des Andern angeregt und mitbedingt, ja ſogar die Beſchaffenheit des Einen durch die Natur und Geſetze des Andern mitbeſtimmt und modificirt. Wenn uns aber auch die Eigenſchaften der Seele nur an dem Leibe in Erſcheinung treten können, ſo iſt uns dennoch in dem Leichname ein Zuſtand dieſes Leibes vorgelegt, wo derſelbe zwar auch noch phyſikaliſchen Geſetzen gehorcht, aber ohne mehr jene Erſcheinungen produciren zu können, welche ihn zu einem beſeelten Menſchenleibe gemacht hatten. Durch dieſe auffallende Erſcheinung ſcheint der Materialismus widerlegt, welcher die Seele nur zu einem Produkte der körperlichen Atome macht; durch ſie aber auch der Spiritualismus, welcher die Erſcheinungen der Seele

ohne physikalisches Substrat, als eine absolut ideelle, absolut transscendente, absolut immaterielle und übersinnliche Substanz begreifen zu können glaubt, und dadurch veranlaßt wird, für sie eine eigene Weltordnung zu schaffen, welche als Geist den Gesetzen der Natur ganz und gar enthoben, ohne Raum, Zeit und Causalität, ihr eigener Schöpfer, und zugleich ein Beherrscher der natürlichen Ordnungen sein soll. Diese Anschauungsweise zersplittert die Natur in einen Dualismus, hebt denselben aber selbst auf, indem sie jene beiden Ordnungen in ihrem Wesen Eine durch die Andere bedingt sein läßt und daher dennoch zu einem höhern, gemeinsamen, einheitlichen Causal-Zusammenhange, zu einer allgemeinen, realen Weltgrundlage hingedrängt wird.

Vergleichen wir die Schicksale und Kräfte des Leichnams mit denen des beseelten Leibes, so müssen wir gestehen, daß wir allerdings die Annahme der Spiritualisten begreifen, welche den Erscheinungen der Seele eine besondere, selbständige Substanz unterlegen; während wir dennoch darin wenigstens den Materialisten Recht geben müssen, daß sie überhaupt nur von Substanzen etwas wissen wollen, welche den allgemeinen Naturgesetzen unterworfen sind. Wir sehen uns genöthigt, zu glauben, daß mächtige Substanzen dem Leichnam entschwunden sind, denn sie haben diese Masse materieller Atome einst beherrscht und zu einem Gemeinleben, zu einer Gemeinthätigkeit erhoben. Diese Gemeinthätigkeit hat aufgehört, das Gemeinleben ist entschwunden: dieselben äußeren Einwirkungen mögen fortdauern, es fehlt aber der äußeren Einheit des Leichnams die innere Einheit, das innere Band dieser Atome, welche die äußeren Einwirkungen nach dem einheitlichen Plane eines individuellen Lebens verwerthet haben. Was sind das nun für Kräfte, für reale Substanzen, welche die physischen Gesetze geändert, welche die Träger des Gemeinlebens und der gemeinsamen Seelenthätigkeit gebildet haben? Die Materie ist geblieben; allein die Seelenkräfte wollen nicht mehr an derselben in Erscheinung

treten; die frühere lebendige Einheit kann sich nicht mehr herstellen aus dieser Masse.

Es kehren uns die noch immer unerledigten Fragen hier abermals wieder. Wohnt der Materie die Kraft der Seele inne? Ist das Bewußtsein wirklich Eigenschaft des Stoffes, oder müssen wir für die Seele ein besonderes Substrat annehmen, dessen Eigenschaften allein die höheren Kräfte unsers Wesens, Gefühl und Bewußtsein, Trieb und Willen bilden? Eine tiefere Betrachtung des Leichnams aber macht den Materialisten unvermerkt zum Spiritualisten, und den Spiritualisten unvermerkt zum Materialisten. Der Materialist muß, wenn er sein Princip behaupten will, zugestehen, daß in dem Leichnam latente Seelenkräfte schlummern; er wird damit Transscendental-Philosoph, er wird Spiritualist. Der Spiritualist dagegen, — will er seine Hypothese durchführen, daß das Entweichen einer besonderen Seelensubstanz diese Veränderung herbeigeführt habe, — muß seinerseits zugestehen, daß dies Substrat der Seele in den physikalisch-chemischen Proceß des Lebens eingegriffen habe, daß dasselbe daher als physikalisch-chemisches Reagens zu betrachten, und ebenfalls dem allgemeinen Naturlauf unterworfen sei. Wir haben dann auf der einen Seite Materialisten, welche ein reales Substrat für alle Dinge annehmen, das physikalische Kräfte hat nnd auch psychische Kräfte zur Erscheinung bringen kann. Wir haben auf der andern Seite Spiritualisten, welche ebenfalls ein reales Substrat für alle Dinge annehmen, das aber psychische Kräfte hat, dagegen auch physikalische hervorzubringen vermag. Das reale Substrat Beider *muß* demnach physische und psychische Kräfte hervorzubringen im Stande sein. Aber in welchem Verhältnisse sich diese psychischen und physischen Kräfte zu eben diesem ihren realen Substrate befinden, wissen Beide nicht. Weil man aber sowohl über das Verhältniß der physischen zu den psychischen Kräften, als über das Verhältniß derselben zu ihren Substraten, wie der letzteren unter einander *noch*

so ganz im Dunkeln ist, nur deßwegen ist es möglich, daß die Ansichten der Denker so sehr zu entgegengesetzten Hypothesen auseinandergehen.

Wenn wir unsrerseits von einem monistisch-realistischen Standpunkte ausgehen, so will das nur so viel sagen, daß wir die einheitliche Hypothese eines allgemeinen Naturlaufes festhalten; daß wir daher jede Kraft durch die allgemeine absolute Substanz bedingt, d. h. durch das Wesen und die Gesetze der andern Kräfte mitbestimmt denken; daß wir aber keine Kraft annehmen, welche nicht an ein reales Substrat gebunden und durch dasselbe physikalisch in ihren Gesetzen prädestinirt ist. Wir wissen recht wohl, daß damit noch keine positive Ueberwindung des materialistischen und spiritualistischen Standpunktes gegeben, noch keine befriedigende induktive Begründung der fraglichen Probleme erzielt ist. Allein wir haben, auf negativ-kritischem Wege fortschreitend, nachzuweisen gesucht, daß die entgegengesetzten Einseitigkeiten des Materialismus und Spiritualismus sich in ihren eigenen Widersprüchen aufheben. Wir waren bemüht, der Einzelkritik dadurch mehr überzeugende Kraft zu geben, daß wir die Widersprüche und Einseitigkeiten von einem gemeinsamen Gesichtspunkte aus zu betrachten und in ein gemeinsames Resultat zusammenzufassen suchten. Sehen wir nun noch, ob uns dieses Gesammtresultat, der gewonnene Standpunkt, nicht auch positive Anregung zu einer induktiven Vertiefung in die fraglichen Probleme zu geben verspricht. Halten wir nochmals die Ansicht über das Wesen der Materie, des individuellen Lebens und des Bewußtseins zusammen; vergleichen wir nun die hiebei zu Tage getretenen widersprechenden Auffassungen in D. 1. 2. u. 3. mit den Widersprüchen, welche in den Abschnitten A. B. u. C. bei einer Untersuchung über die Begriffe Materie, Leben und Bewußtsein zu Tage getreten sind; und sehen wir endlich, ob es möglich ist, neue Gesichtspunkte

zu gewinnen, welche uns einen weiteren Aufschluß über das Wesen der Seele in Aussicht stellen.

a. Ob die Substanz der Seele als materiell oder als ideell aufzufassen sei, bleibt unentschieden; aber jedenfalls muß sie als eine in dem und durch den allgemeinen Causalnexus realistisch bestimmte angesehen werden.

Wir haben nachzuweisen gesucht, daß Lotze vom realistischen Standpunkte aus in seiner Opposition gegen jede idealistische Metaphysik siegreich ist, sowohl in dem Begriff der Materie A. §. 5, als in dem des individualisirten Lebens B. §. 5, ja sogar in dem des Bewußtseins C. §. 6. Er sucht die Gesetze eines physikalischen Mechanismus bis in die Vorgänge des bewußten Seelenlebens zu verfolgen.

Allein diese realistische Ansicht macht sich nur als Anschauung von den äußeren, ich möchte sagen physikalischen oder materiellen Beziehungen der Substanzen zu einander geltend. Sobald er uns dagegen das innere, metaphysische, oder, was ihm gleich bedeutend scheint, das psychische Wesen der Atome zu schildern beginnt, fällt er jedesmal in den Idealismus zurück, dessen Irrthum er so gründlich bei andern Denkern erkannt hat. Er schildert alsdann das Wesen der Atome als eine rein ideelle Kraft A. §. 8, legt den lebendigen Kräften ein latentes, ideelles Seelenleben unter B. §. 8, und schreibt den Erscheinungen des Bewußtseins ein besonderes, über die Gesetze des allgemeinen Naturlaufs hinausliegendes Substrat zu. C. §. 8. Wir haben nachgewiesen, wie sich Lotze durch diesen Rückfall in Idealismus stets in Widersprüche verwickelt, welche sich selbst aufheben und ihn zu einer realistischen Metaphysik zurückbringen, in deren Durchführung wir Lotzen durch sich selbst zu berichtigen und zu ergänzen bemüht waren. D. §. 1—3.

Dieſer realiſtiſche, durch ſich ſelbſt berichtigte Lotze könnte Manchem nur als ein willkürlich vermaterialiſirter Lotze erſcheinen. Allein dem iſt keineswegs ſo. Wir haben jene Anſchauungsweiſe dem Materialismus gegenüber genau zu beſtimmen geſucht. Lotze erkennt richtig, daß der Materialismus Atome, Leben, Bewußtſein und Seele nur nach den Vorſtellungen der äußeren Erfahrung auffaßt A. §. 2, B. §. 2, C. §. 2, D. §. 1—3; er ſtimmt in dieſem Urtheil mit dem der übrigen idealiſtiſchen Syſteme überein, welche ſämmtlich dem Erſteren vorwerfen, daß er durch die äußeren Erfahrungsbegriffe das ganze Weſen der Dinge an ſich beſtimmen zu können glaube, während die Erſcheinungen ſtets durch das nicht erſcheinende Weſen und deſſen Beziehung zu dem abſoluten Urgrunde alles Lebens beſtimmt ſeien. A. §. 3. B. §. 3 C. §. 3. Die überſehene metaphyſiſche Seite der Dinge macht ſich nachher als abſtrakter Begriff geltend, durch den der Materialismus in Idealismus zurückfällt, wie wir ebenfalls an den Begriffen der Kraft, der Form, des Bewußtſeins und der Seele nachgewieſen haben. D. §. 1, b. ββ; §. 2, a, ββ; §. 3, b, ββ. Der Materialismus verſetzt ſich durch dieſe idealiſtiſche Kriſis nicht allein mit ſeinem Grundprincip in Widerſpruch, ſondern auch damit, daß er die gleichen idealiſtiſchen Principien in dem philoſophiſchen Begriffe der Seele bekämpft, während er ſelbſt ſie nicht einmal in dem Begriffe der Materie zu umgehen vermag.

Wir haben zwar darauf aufmerkſam gemacht, wie ſich dieſe idealiſtiſchen Eindringlinge realiſtiſch umzubilden ſtreben, wie der einheitliche realiſtiſche Kraftbegriff Lotze's die ganze idealiſtiſche Kriſis realiſtiſch durchbilden helfen könnte. Allein dieſe theoretiſche Widerſpruchsloſigkeit und dieſer philoſophiſch gereinigte Standpunkt ſtimmt noch nicht mit den Reſultaten der Empirie, mit der gegenwärtigen Auffaſſung der Natur überein. Die Naturwiſſenſchaft ſchwankt, ſo gut wie die Philoſophie, zwiſchen Materialismus und Idealismus. Ein tieferes induktives Eindringen in das

Weſen der Imponderabilien vermag hier allein eine einheitliche Auffaſſung zu erzielen, allein eine Entſcheidung für Idealismus oder Materialismus herbeizuführen. Die ganze Chemie iſt in Bezug auf die Imponderabilien materialiſtiſch. Die Chemiker reagiren mit denſelben, leiten durch dieſelbe chemiſche Umwandlungen ein, und erkennen bei der Eingehung neuer Verbindungen eine Ausſcheidung dieſer Agentien; allein ſie wiſſen keineswegs auch den Grund anzugeben, warum die Einwirkung derſelben chemiſche Veränderungen herbeiführen; ſie bezeichnen nur die Folgen, welche ſie in den Erſcheinungen hervorbringen, ohne eine Einſicht in die Urſache derſelben zu haben, ohne den Grund der hervorgebrachten Wirkungen mit berechnen zu können. Ein metaphyſiſcher, phyſiſch wirkender Faktor bleibt ſomit unberückſichtigt, und die Anſchauung materialiſtiſch.

Umgekehrt verhält es ſich mit den Phyſikern; ſie neigen meiſt zu abſtraktem Idealismus, zu bloßen Schwingungstheorien, ohne daß der Grund der Schwingungen berückſichtigt wird. Die Phyſiker erzeugen den elektriſchen Strom durch chemiſche Proceſſe, ohne die chemiſchen Urſachen in ihren Theorien über Elektricität in Rechnung zu ziehen. Sie operiren mit der gewonnenen Elektricität, mit Wärme, und Licht; ſie beobachten mit unglaublicher Schärfe die Wirkungen dieſer Agentien auf andere Gegenſtände, beſtimmen die Natur derſelben aber leicht nur nach ihren mechaniſchen Wirkungen, ohne deren chemiſche Urſachen zu berückſichtigen. Die Aetherhypotheſe ſcheint eine Uebergangsbrücke aus dieſer idealiſtiſchen Anſchauung in eine realiſtiſche werden zu können. Allein es iſt nicht unſere Sache, darüber weiter zu urtheilen. Eine Entſcheidung für Idealismus, für abſtrakte Kräfte mit einer actio in distans, oder für chemiſchen Materialismus, welcher dieſer Kraft jedesmal ein chemiſch beſtimmtes reales Subſtrat unterlegt, wird, wie vorauszuſehen, auf die Anſchauungen der Chemie, Phyſik und Phyſiologie einen mächtigen, umbildenden Einfluß ausüben. Auch in der Phyſiologie

und ihrer Anschauung von der elektrischen Nervenkraft haben wir ein solches Schwanken zwischen abstraktem Idealismus und chemischem Materialismus nachgewiesen. Ein gleiches Schwanken herrscht in der Auffassung der Materie, ihrer Atome und deren Molekularkräften. Der Materialismus hat also, wenn er sein Grundprincip wirklich wissenschaftlich begründen will, so unendlich viel auf den Gebieten der Chemie, Physik und Physiologie umzustoßen und zu berichtigen, oder in seinen eigenen Principien zu ändern, daß es wahrlich gerathener wäre, seine ganze wissenschaftliche Empirie nach diesen Gebieten hin zu richten, als nach denen der Psychologie.

Wir haben von den exaktesten Forschern, von Müller, Helmholtz, Virchow, Ludwig, Eckhardt, das ausdrückliche Bekenntniß hingestellt, daß der Akt des Bewußtwerdens der Empfindung von dem Akte der physikalischen Leitung der Imponderabilien scharf zu sondern ist. Sie gestehen damit vollständig zu, was Wagner und besonders Lotze verlangen. Die Empirie vermochte demnach noch durchaus keine Entscheidung darüber herbeizuführen, ob eine besondere Seelensubstanz anzunehmen sei, oder ob die allgemeinen Kräfte der Materie, welche den Leib bilden, auch die Erscheinungen des Bewußtseins hervorrufen. Die Frage, ob Materialismus oder Idealismus, ist also auch noch zwischen Physiologie und Psychologie unentschieden. Diese Frage ist aber eine rein theoretische, und einzig nur durch wissenschaftliche Gründe zu entscheiden, nicht aber durch oberflächliches Räsonnement, welches sie nur verwirrt, und das Publikum wirklich schon bis zur gegenwärtigen Theilnahmslosigkeit herabgestimmt hat.

In ihrer ethischen Bedeutung scheint mir die Entscheidung dieser Frage von geringerer Wichtigkeit, als man ihr von vielen Seiten zuschreibt. Hier ist Lotze's Anschauungsweise dem schroffen einseitigen Materialismus gegenüber in ihrem vollen Rechte. Sie verlangt, auf das Causalitätsgesetz gestützt, daß auch den Seelen-

kräften in der absoluten Substanz, möge man sie Gott oder Materie nennen, ein Dasein zugeschrieben werde, weil dieselbe, wenn der Geist nicht aus einer Ursache entstehen soll, welche die Kraft der Wirkung nicht in sich enthält, nothwendig als der Urgrund der seelischen Kräfte angesehen werden müsse. Spricht der Materialismus der Materie, als der absoluten Substanz, seelisches Leben ab; so muß er die Nothwendigkeit einer besondern Seelensubstanz anerkennen, denn aus Nichts wird Nichts; ja er muß das Princip dieses Seelensubstrates auch als Modus in die absolute Substanz verlegen, er muß den Idealismus in der Gestalt des dualistischen Spinozismus anerkennen. Diese idealistische Krisis bricht auch wirklich in den Systemen der Materialisten selbst durch, wie wir S. 209 nachgewiesen haben.

Nur eine größere anthropologische Vertiefung in das Wesen der Seele scheint uns eine richtigere Ansicht anzubahnen. Und hier bekennen wir, mehr mit dem so berichtigten Materialismus, als mit Lotze übereinzustimmen, wenn letzterer nämlich in idealistische Metaphysik zurückfällt. Wir glauben, daß diese sich ausgelebt hat, und sich ebenso durch sich selbst, als in ihrem Kampfe mit den materialistischen, oder, wie ich lieber sagen möchte, naturwissenschaftlichen Principien berichtigen wird. Lotze hat aber die große Bedeutung, diese Erscheinung durch seine Philosophie darzustellen, indem er diesen Proceß vollzieht.

b. Die Thatsache des individualisirten Lebens nöthigt sowohl den Materialismus als den Spiritualismus, eine besondere Substanz anzunehmen, welche durch den allgemeinen Naturlauf die Kraft hat, die s. g. Materie zu lösen, zu besonderm molekularen Verbindungen zusammenzufügen und dadurch in den letzteren ein Gemeinleben zu schützen und zu entwickeln.

Dem Grunde des beseelten, individualisirten Lebens nachzuspüren, ist von dem Materialismus versäumt worden über seinem

Bestreben, die Theile des Organismus zu zerlegen, und dieselben als nothwendige Bestandtheile des allgemeinen Naturlaufs nachzuweisen. Dasselbe ist von dem Idealismus übersehen worden, in dem Glauben, daß man in der Seele den Grund dieser lebendigen Einheit habe und daß man dieselbe durch innere Speculation zu erfassen im Stande sei. Sowohl der Materialismus als der Idealismus haben daher das natürliche Substrat der Seele aus den Augen verloren; der Materialismus hat die Seele nur nach den Erscheinungen äußerer Wahrnehmung als Gehirnmaterialität, der Idealismus nur nach den Erscheinungen innerer Erfahrung als Bewußtsein bestimmt. Die reale Substanz, welche in dem Gehirne das Denken vermittelt und welche in dem Denken nur ein Zeichen ihres prädeterminirten geistigen Naturlebens giebt, blieb in ihrer metaphysisch-physikalischen, psychisch-physischen Beschaffenheit so gut wie unberücksichtigt, und zwar von Beiden.

Der Materialismus muß dem Idealismus zugestehen, daß eine reale Substanz existirt, welche innerhalb des menschlichen Organismus die Erscheinungen des Seelenlebens hervorbringt, und außerhalb desselben also die gleichen Kräfte in sich enthalten muß, wenn sie uns auch nicht zur Erscheinung kommen. Der Idealismus dagegen muß dem Materialismus einräumen, daß dieses innere Seelenleben sich nicht aus Nichts entwickelt, sondern unter gewissen Umständen, die uns freilich unbekannt sind, diejenigen Erscheinungen entfaltet, welche dem Wesen und den Kräften dieses Substrates unter den gewohnten Verhältnissen hervorzubringen möglich ist. Der Materialismus hat das Seelensubstrat nach den Anschauungen der Gehirnphysiologie hypothetisch bestimmt, ohne zu erklären und zu berücksichtigen, wie sich die Eigenschaften der Seele: Triebe, Gefühl, Erkenntniß und Wille, daraus ableiten lassen, ja ohne nur diese Eigenschaften in sein Causalprincip, die Materie, aufzunehmen. Der Idealismus dagegen hat die Prädikate der Seele zum Subjekt, zur Substanz und zum realen

Substrat derselben erhoben, ohne begreiflich zu machen, wodurch diese Eigenschaften bedingt sind, und wie und durch welche ewige Naturgesetze sie in übereinstimmender Weise sich in verschiedenen Individuen entwickeln. Der empirische Materialismus betrachtete das Substrat der Seele als ein Naturprodukt, der Idealismus die Eigenschaften derselben als Naturerscheinungen. In der Hypothese des Ersteren war ein Subjekt ohne Prädikat, in der des zweiten ein Prädikat ohne Subjekt. Daher mußten im Materialismus idealistische Krisen eintreten, welche dem Subjekt seine Prädikate beilegten; und im Idealismus mußten sich materialistische Krisen geltend machen, welche den Prädikaten ein reales Subjekt unterschoben.

Aber gerade die Frage nach dem Subjekte der Seelenerscheinungen ist es, welche die Naturwissenschaft und die Philosophie noch in zwei extreme Ansichten scheidet: die erstere behandelt das Subjekt als atomistische Zusammensetzung; die zweite als metaphysische Einheit. Selbst Ludwig, Virchow, Spieß und Andere, die man nicht gerade als Materialisten betrachten kann, die sehr wohl wissen, daß die psychischen Erscheinungen aus den bekannten Naturstoffen und den bekannten Naturgesetzen nicht erklärbar sind, lassen dennoch auch das Substrat der Seele, das Subjekt der persönlichen Prädikate, aus physikalischen Atomen bestehen. Lotze bietet uns die eigenthümliche Erscheinung dar, daß er das körperliche Leben ganz und gar nach mechanisch-physikalischen Gesetzen, wie die Naturwissenschaft, zu erklären sucht; daß er auch den Seelenerscheinungen einen physikalisch-psychischen Mechanismus unterlegt: aber gleichwohl die Persönlichkeit, Freiheit und Unsterblichkeit des Subjektes, welche aus diesem psychisch-physischen Organismus hervorgehen soll, nur retten zu können glaubt, indem er ihnen eine metaphysische Einheit zur Basis giebt. Lotze versetzt sich durch diesen Rückfall in Idealismus nicht nur in Widerspruch mit sich selbst, sondern läßt auch die Seele, deren

Leben er innerhalb und außerhalb des Organismus dem Materialismus gegenüber mit gutem Recht zu vertreten sucht, dem Leib und der Materie gegenüber zu einer großen Bedeutungslosigkeit herabsinken.

Ich habe diese Thatsache, durch eine Besprechung der so wichtigen als interessanten Werke im Märzheft 11 und 12 der Heidelberger Jahrbücher 1858, weiter auszuführen gesucht; ich habe dort gezeigt, daß selbst Idealisten, wie Fichte, und besonders Fortlage in seiner Kritik des Lotze'schen Mikrokosmos (in den Blättern für literarische Unterhaltung) Lotze'n vorwerfen, daß er den Einfluß der Seele bei der formellen Einheit und der Entwickelung des Körpers verkenne. Wir mußten diesen Vorwurf als einseitig berechtigt anerkennen, aber auch nur als einseitig berechtigt: da nämlich, wo Lotze aus seiner gesund realistischen Weltanschauung in abstrakten Idealismus zurückfällt; wo er das Wesen der Seele einzig durch die Thatsachen der innern Wahrnehmung bestimmen zu können glaubt und die psychischen Erscheinungen in einer abstrakt metaphysischen Substanzialität verabsolutirt. Wir haben ganz besonders diesen innern Widerspruch des geistreichen Systems, diesen Abfall des scharfsinnigen Denkers von sich selbst, stark betont, und möglichst scharf an den Hauptproblemen seiner Weltanschauung zu constatiren gesucht; obgleich es angenehmer und lohnender gewesen wäre, die unendlich vielen Punkte hervorzuheben, bei welchen man mit der größten Befriedigung seine volle Uebereinstimmung aussprechen könnte. Allein wenn letzteres auch persönlich anziehender ist, so dünkt uns unsre Arbeit dennoch nothwendiger für die Wissenschaft und förderlicher für diejenigen, welche sich durch die Werke Lotze's hindurcharbeiten, die für den Standpunkt der heutigen Philosophie von so hoher Bedeutung sind.

Wir haben Lotze's Rückfall in Idealismus stets nur als Abfall von sich selbst dargestellt; wir waren bemüht, überall die

nachdringende realistische Weltanschauung als den eigentlichen Kern seiner gediegenen Forschungen hervorzuheben. Das Wachsthum dieses Kernes können wir in den einzelnen Arbeiten verfolgen; die weitere Entfaltung desselben halten wir für das Problem der heutigen Wissenschaft. In seiner allgemeinen Physiologie stellte Lotze das organische Leben als aus mechanischen Vorgängen entstehend dar. Hier sah er eigentlich von jeder Metaphysik ab, wenigstens hatte er gerade hier die idealistische Teleologie ganz abgestreift. In der medicinischen Psychologie glaubte er in den Erscheinungen des Seelenlebens die metaphysische Seite der Dinge zugestehen zu müssen, indem ihm hier die Gesetze des gewöhnlichen Causalnexus, des raum-zeitlichen Außereinander, aufzuhören schienen. Im Mikrokosmos mußte er auch die Ursachen des Seelenlebens in dem Leben und Wesen des Absoluten anerkennen. Allein da Lotze die physikalische Anschauung nicht aufgegeben hatte, und doch an dem Begriff einer metaphysischen Einheit der Subjektivität festhielt, schwankte sein Begriff des Absoluten zwischen physischer All-Einheit und metaphysischer Einheit. In dem Streitschriftchen gegen Fichte endlich tritt der Glaube, daß das Reich der Seele und das der körperlichen Natur durch eine metaphysische Dynamik zu vereinen sei, am klarsten hervor. Während Lotze früher die Seele als ein Atom neben den andern physischen Atomen zu fast gleichem Range herabsinken ließ, indem er ihr zwar ein metaphysisch-psychisches Leben als ihr wahres Wesen zuschrieb; aber aus ihr ähnlichen Wesen dennoch auch die Erscheinungen des physikalischen Naturlaufs herleitete: bezeichnet er hier seine Anschauungsweise, dem Fichte'schen dynamischen Atomismus gegenüber, als physikalischen Atomismus. Lotze spricht es geradezu aus, worin die große Kluft bestehe, die ihn von den Idealisten trenne, und vor der diese stets zurückscheuen. „Welches auch immer das gestaltende Princip des Organismus sein mag, sagt er (Str. S. 132), es kann nur soviel und auf den Wegen wirken, wie viel

und auf welchen das allgemeine Recht der Natur, in der es wirken will, ihm zu wirken gestattet." Die Seele ist nach dieser Ansicht nur als ein Produkt der allgemeinen Naturkräfte und Substanzen zu fassen, und eine metaphysische Dynamik ist wirklich angebahnt.

Wir haben überall und an allen Grundproblemen diese realistische Anschauung als den lebenskräftigen Keim von Lotze's Systeme nachgewiesen, dessen Wachsthum zu verfolgen eine der interessantesten Aufgaben ist. In seiner Streitschrift, wo er gegen einen Idealisten auftritt, mußte er sich gerade seiner Eigenthümlichkeit und des Charakteristischen seiner Weltanschauung am bestimmtesten bewußt werden. Daher dieses Schriftchen, nicht allein weil es das späteste ist, sondern weil es den Idealismus bekämpfen soll, am realistischsten gehalten ist. Die Anschauungsweise des Seelenlebens, wie sie uns hier entgegentritt, ist ganz geeignet, dem physisch-psychischen Mechanismus eine reale, kräftige Basis aus und in dem allgemeinen Naturleben zu verschaffen: während derselbe bisher nur äußerlich an die metaphysische Einheit des Subjektes angelehnt wurde. Diese letztere sollte sich ohnehin nach Lotze in jedem physikalischen Atome des Organismus wiederfinden, und konnte daher die Einheit desselben nicht hervorbringen, sondern nur atomistisch auflösen.

Wir stimmen Lotze'n ganz und gar bei, wenn er Fichte'n gegenüber Str. S. 129 behauptet: „Mir ist die Intelligenz, die den ganzen Organismus durchdringt, zunächst nur als Wechselwirkung unbestimmt vieler individueller Wesen begreiflich, und nur als eine nach allgemeinen mechanischen Gesetzen ihre Wirkungen ausführende einer wissenschaftlichen Berücksichtigung werth." Wir schließen uns um so lieber gerade an diese Darstellung an, als Lotze hier die metaphysische Einheit der Seele blos als eine Hypothese betrachtet, welche er nur zu dem Zwecke gebildet hat, die Thatsachen der innern Erfahrung zu fassen. Er läßt es in

diesen Entgegnungen S. 140 u. 142 sogar geradezu dahin gestellt sein, ob „die Seele eine unräumliche, übersinnliche Substanz, oder ein ausgedehntes Wesen sei“. Er hat die metaphysische Einheit zwar noch nicht ganz aufgegeben; er erklärt aber mit nachahmenswerther Bescheidenheit und Offenheit die Schwierigkeiten und Bedenken, welche seiner Hypothese entgegenstehen, wodurch es gerade so anziehend wird, den bahnbrechenden Gedanken des rastlos fortstrebenden Forschers zu folgen. Er gesteht es selbst zu: daß diese metaphysische Einheit nicht als „unveränderliches Wesen“ gelten dürfe; daß die Seele in mechanisch-physikalischer Wechselwirkung mit dem Leibe stehe, und Beide in beständiger Proportionalität thätig seien, während „jede Meinung über die bewirkende Ursache nothwendig eine die Erfahrung übersteigende Spekulation sei.“ S. 125. Er muß dieser Spekulation aber selbst folgen, und sieht sich gezwungen, dem Seelensubstrate in dessen physikalischem Causalnexus mit dem Leibe alle Eigenschaften beizulegen, welche das metaphysisch einheitliche Subjekt zu einer physikalisch atomistischen Substanz machen. Die Seele erhält mechanische Erschütterungsfähigkeit, Beweglichkeit und bewegende Kraft; räumliches Auseinanderlegen der empfangenen Eindrücke in reproducirtem Vorstellen und denkendem Verarbeiten; und endlich „immer vollkommenere Unterwerfung des Bewegungsmechanismus unter die leisesten Andeutungen ihrer Absichten.“ (S. 130.) Hiebei „bekümmert sich die Seele nicht wie ein kleiner Haushälter um jedes Detail der Ausführung, sondern befiehlt nur wie ein großer Gebieter und überläßt dem körperlichen Mechanismus die Einzelheiten der Leistung.“ (S. 137.) Nach allem Dem tritt die Seele in den mechanischen Causalnexus ein, wirkt selbst in Bewußtsein und Freiheit nach unbewußten, nothwendig prädestinirten Gesetzen, wird selbst räumlich, zeitlich, und erweist sich als bewegendes und bewegtes reales Element.

Die metaphysische Einheit wird durch physikalische Mannig-

faltigkeit der Wirkungen gesprengt, und die realistische Weltanschauung überwältigt selbst die metaphysische Einheit der Seele. Wir bemerken denselben Proceß, welchen wir im Princip des Absoluten nachgewiesen haben. Auch hier wird die metaphysische Einheit von einer physikalischen All-Einheit überwunden.

Die metaphysische Einheit der Seele bleibt nicht länger absolut spekulatives Princip; sie wird ein induktiv zu erforschendes Problem. Wir erlangen Uebereinstimmung in unsrer Vorstellung von dem Wesen und der Kraft der Seele mit der analogen Anschauung von der Lebenskraft, der Reizbarkeit, der Affinität und Anziehungskraft; denn wir können nun den Erscheinungen des seelischen so wenig wie denen des körperlichen Lebens ein einfaches Substrat unterlegen, sondern müssen ihm eine metaphysisch-physische, atomistisch gegliederte Composition der allgemeinen Naturkräfte und Substanzen zusprechen. Dem Idealismus gegenüber bietet diese realistische Hypothese den Vortheil, daß sie den Prädikaten des Seelenlebens ein natürliches reales Subjekt unterlegt, welches in dem und durch den allgemeinen Causalnexus bedingt ist, wenn wir auch die dasselbe bildenden Substanzen nicht zu kennen und zu bestimmen im Stande sind. Während diese Hypothese mit dem Materialismus den Vorzug theilt, daß sie die dualistische Zersplitterung des Weltalls in eine physische und eine metaphysische Seite aufhebt, welche letztere dem allgemeinen Causalnexus enthoben sein soll; bietet sie dem Materialismus gegenüber den Vortheil dar, daß sie der Seele dennoch eine wenigstens relativ selbständige Seelensubstanz sichert. Beiden entgegengesetzten Weltanschauungen gegenüber stellt der Realismus seine Ansicht hin: daß die natürlichen Substanzen, welche in unserm Organismus dem Seelenleben zu Grunde liegen, die mächtigsten sein müssen, weil sie sich nämlich in dem körperlichen Leben zu einer geschlossenen organischen Central- oder Seeleneinheit zusammenfügen, diese in allen physischen Processen des Organismus zu be-

haupten und zur Grundlage des geistigen Wirkens und der herrschenden Einwirkung und Bestimmung des körperlichen Mechanismus zu machen im Stande sind. Und jedenfalls müssen jene Substanzen die Vermögen welche sie innerhalb unseres Organismus zeigen, auch draußen in dem Leben der Natur haben; da sie ja aus demselben stammen und nur durch dasselbe ihre Eigenkraft bedingt ist. Die Thatsache der Einheit des Seelenlebens wird so aus einem todten Dogma zum lebendigen Schlüssel für eine Ansicht über die geheimnißvolle Grundlage der Seele, so wie für das Leben des Mikrokosmos.

c. Die Substanz der Seele, wie man sie auch auffassen mag, muß als durch einen prästabilirten Mechanismus bedingt angesehen werden, welcher bis zu einem gewissen Grade in unsere freie und bewußte Macht gegeben ist, während die Gesetze des Erfolgs stets durch eine höhere, unbewußte Nothwendigkeit gebunden sind.

So sehr auch die idealistischen Systeme auf den ersten Anschein durch ihren Begriff der Subjektivität und metaphysischen Einheit günstiger gestellt zu sein scheinen, indem sie Freiheit und Bewußtsein in den Begriff beider aufnehmen; so fällt dieser scheinbare Vortheil bei näherer Betrachtung dennoch weg. Wir sehen im voraus ganz von den spiritualistischen Systemen ab, welche aus einer freien, bewußten Seelensubstanz die materielle Welt und den, physikalischen Gesetzen gehorchenden, Leib geradezu hervorbringen lassen, oder den physikalischen Atomen an sich metaphysische Wesenheit und Seelenhaftigkeit zuschreiben. Diese spiritualistischen Systeme setzen der Schwierigkeit, wie von Stoffen, welche unbewußten nothwendigen Gesetzen folgen, die Erscheinungen des freien und bewußten Seelenlebens hervorgebracht werden können, die nicht minder unbegreifliche umgekehrte Nothwendigkeit

entgegen, aus freien und bewußten Subſtanzen und Atomen den phyſikaliſchen Naturlauf und ſeine mechaniſchen Geſetze nicht nur ſcheinbar, ſondern wirklich hervorgehen zu laſſen. Wir ſind hier um nichts beſſer daran, was unſere Theorie betrifft.

Halten wir uns einfach an die idealiſtiſchen Syſteme, laſſen wir die Schwierigkeiten, welche ſie gerade in der Erklärung von den Wechſelwirkungen der Seele mit dem leiblichen Leben und der materiellen Welt erwecken, ganz außer Acht; unterſuchen wir nur einzig die metaphyſiſche Grundlage unſerer Subjektivität und ihres ſeeliſchen und geiſtigen Lebens an ſich. Auch hier wird uns der Idealismus keinen eigentlichen, principiellen Vorſprung geben, ſondern nur zeigen, daß er die Erſcheinungen des Seelenlebens nach der inneren Erfahrung zu beſtimmen ſucht, ohne ſie mit ſeinem Principe der Subjektivität in eine andere als eine äußere Verbindung zu bringen, ohne den Verſuch zu machen, ſie aus demſelben zu erklären. Doch wenn wir auch dieſes Alles überſehen, wenn wir uns wirklich auf den Standpunkt einer metaphyſiſchen Seeleneinheit, einer ideellen, individuellen, geiſtigen Subjektivität ſtellen: wären wir etwa ſelbſt dann über die Gegenſätze von Freiheit und Nothwendigkeit, von Bewußtſein und Nichtbewußtſein wirklich hinaus?

Auch der ſtrengſte Idealismus kann ſich der Nothwendigkeit nicht entziehen, erklären zu müſſen, wie der freie bewußte Geiſt ſich aus einer unbewußt und nothwendig gewordenen Subſtanz entwickelt. Man braucht ihm gar nicht einmal bis zu dem Urſprung und dem erſten vegetativen Werden der Subjektivität zu folgen; man wird bei ſchärferem Prüfen leicht finden, daß das Subjekt in ſeiner bewußten Thätigkeit ſogar über die Geſetze, das Verfahren und den wahren Grund derſelben kein Bewußtſein hat; daß es vielmehr ſelbſt in den mit freier Wahl vollführten Entſchlüſſen durch die Natur ſeines Geiſtes wie durch die Geſetze der Außenwelt beſtimmt und in nothwendigen Schran-

nachbringende realistische Weltanschauung als den eigentlichen Kern seiner gediegenen Forschungen hervorzuheben. Das Wachsthum dieses Kernes können wir in den einzelnen Arbeiten verfolgen; die weitere Entfaltung desselben halten wir für das Problem der heutigen Wissenschaft. In seiner allgemeinen Physiologie stellte Lotze das organische Leben als aus mechanischen Vorgängen entstehend dar. Hier sah er eigentlich von jeder Metaphysik ab, wenigstens hatte er gerade hier die idealistische Teleologie ganz abgestreift. In der medicinischen Psychologie glaubte er in den Erscheinungen des Seelenlebens die metaphysische Seite der Dinge zugestehen zu müssen, indem ihm hier die Gesetze des gewöhnlichen Causalnexus, des raum-zeitlichen Außereinander, aufzuhören schienen. Im Mikrokosmos mußte er auch die Ursachen des Seelenlebens in dem Leben und Wesen des Absoluten anerkennen. Allein da Lotze die physikalische Anschauung nicht aufgegeben hatte, und doch an dem Begriff einer metaphysischen Einheit der Subjektivität festhielt, schwankte sein Begriff des Absoluten zwischen physischer All-Einheit und metaphysischer Einheit. In dem Streitschriftchen gegen Fichte endlich tritt der Glaube, daß das Reich der Seele und das der körperlichen Natur durch eine metaphysische Dynamik zu vereinen sei, am klarsten hervor. Während Lotze früher die Seele als ein Atom neben den andern physischen Atomen zu fast gleichem Range herabsinken ließ, indem er ihr zwar ein metaphysisch-psychisches Leben als ihr wahres Wesen zuschrieb; aber aus ihr ähnlichen Wesen dennoch auch die Erscheinungen des physikalischen Naturlaufs herleitete: bezeichnet er hier seine Anschauungsweise, dem Fichte'schen dynamischen Atomismus gegenüber, als physikalischen Atomismus. Lotze spricht es geradezu aus, worin die große Kluft bestehe, die ihn von den Idealisten trenne, und vor der diese stets zurückscheuen. „Welches auch immer das gestaltende Princip des Organismus sein mag, sagt er (Str. S. 132), es kann nur soviel und auf den Wegen wirken, wie viel

und auf welchen das allgemeine Recht der Natur, in der es wirken will, ihm zu wirken gestattet." Die Seele ist nach dieser Ansicht nur als ein Produkt der allgemeinen Naturkräfte und Substanzen zu fassen, und eine metaphysische Dynamik ist wirklich angebahnt.

Wir haben überall und an allen Grundproblemen diese realistische Anschauung als den lebenskräftigen Keim von Lotze's Systeme nachgewiesen, dessen Wachsthum zu verfolgen eine der interessantesten Aufgaben ist. In seiner Streitschrift, wo er gegen einen Idealisten auftritt, mußte er sich gerade seiner Eigenthümlichkeit und des Charakteristischen seiner Weltanschauung am bestimmtesten bewußt werden. Daher dieses Schriftchen, nicht allein weil es das späteste ist, sondern weil es den Idealismus bekämpfen soll, am realistischsten gehalten ist. Die Anschauungsweise des Seelenlebens, wie sie uns hier entgegentritt, ist ganz geeignet, dem physisch-psychischen Mechanismus eine reale, kräftige Basis aus und in dem allgemeinen Naturleben zu verschaffen: während derselbe bisher nur äußerlich an die metaphysische Einheit des Subjektes angelehnt wurde. Diese letztere sollte sich ohnehin nach Lotze in jedem physikalischen Atome des Organismus wiederfinden, und konnte daher die Einheit desselben nicht hervorbringen, sondern nur atomistisch auflösen.

Wir stimmen Lotze'n ganz und gar bei, wenn er Fichte'n gegenüber Str. S. 129 behauptet: „Mir ist die Intelligenz, die den ganzen Organismus durchdringt, zunächst nur als Wechselwirkung unbestimmt vieler individueller Wesen begreiflich, und nur als eine nach allgemeinen mechanischen Gesetzen ihre Wirkungen ausführende einer wissenschaftlichen Berücksichtigung werth." Wir schließen uns um so lieber gerade an diese Darstellung an, als Lotze hier die metaphysische Einheit der Seele blos als eine Hypothese betrachtet, welche er nur zu dem Zwecke gebildet hat, die Thatsachen der innern Erfahrung zu fassen. Er läßt es in

diesen Entgegnungen S. 140 u. 142 sogar geradezu dahin gestellt sein, ob „die Seele eine unräumliche, übersinnliche Substanz, oder ein ausgedehntes Wesen sei". Er hat die metaphysische Einheit zwar noch nicht ganz aufgegeben; er erklärt aber mit nachahmenswerther Bescheidenheit und Offenheit die Schwierigkeiten und Bedenken, welche seiner Hypothese entgegenstehen, wodurch es gerade so anziehend wird, den bahnbrechenden Gedanken des rastlos fortstrebenden Forschers zu folgen. Er gesteht es selbst zu: daß diese metaphysische Einheit nicht als „unveränderliches Wesen" gelten dürfe; daß die Seele in mechanisch-physikalischer Wechselwirkung mit dem Leibe stehe, und Beide in beständiger Proportionalität thätig seien, während „jede Meinung über die bewirkende Ursache nothwendig eine die Erfahrung übersteigende Spekulation sei." S. 125. Er muß dieser Spekulation aber selbst folgen, und sieht sich gezwungen, dem Seelensubstrate in dessen physikalischem Causalnexus mit dem Leibe alle Eigenschaften beizulegen, welche das metaphysisch einheitliche Subjekt zu einer physikalisch atomistischen Substanz machen. Die Seele erhält mechanische Erschütterungsfähigkeit, Beweglichkeit und bewegende Kraft; räumliches Auseinanderlegen der empfangenen Eindrücke in reproducirtem Vorstellen und denkendem Verarbeiten; und endlich „immer vollkommenere Unterwerfung des Bewegungsmechanismus unter die leisesten Andeutungen ihrer Absichten." (S. 130.) Hiebei „bekümmert sich die Seele nicht wie ein kleiner Haushälter um jedes Detail der Ausführung, sondern befiehlt nur wie ein großer Gebieter und überläßt dem körperlichen Mechanismus die Einzelheiten der Leistung." (S. 137.) Nach allem Dem tritt die Seele in den mechanischen Causalnexus ein, wirkt selbst in Bewußtsein und Freiheit nach unbewußten, nothwendig prädestinirten Gesetzen, wird selbst räumlich, zeitlich, und erweist sich als bewegendes und bewegtes reales Element.

Die metaphysische Einheit wird durch physikalische Mannig-

faltigkeit der Wirkungen geſprengt, und die realiſtiſche Weltanſchauung überwältigt ſelbſt die metaphyſiſche Einheit der Seele. Wir bemerken denſelben Proceß, welchen wir im Princip des Abſoluten nachgewieſen haben. Auch hier wird die metaphyſiſche Einheit von einer phyſikaliſchen All-Einheit überwunden.

Die metaphyſiſche Einheit der Seele bleibt nicht länger abſolut ſpekulatives Princip; ſie wird ein induktiv zu erforſchendes Problem. Wir erlangen Uebereinſtimmung in unſrer Vorſtellung von dem Weſen und der Kraft der Seele mit der analogen Anſchauung von der Lebenskraft, der Reizbarkeit, der Affinität und Anziehungskraft; denn wir können nun den Erſcheinungen des ſeeliſchen ſo wenig wie denen des körperlichen Lebens ein einfaches Subſtrat unterlegen, ſondern müſſen ihm eine metaphyſiſch-phyſiſche, atomiſtiſch gegliederte Compoſition der allgemeinen Naturkräfte und Subſtanzen zuſprechen. Dem Idealismus gegenüber bietet dieſe realiſtiſche Hypotheſe den Vortheil, daß ſie den Prädikaten des Seelenlebens ein natürliches reales Subjekt unterlegt, welches in dem und durch den allgemeinen Cauſalnexus bedingt iſt, wenn wir auch die daſſelbe bildenden Subſtanzen nicht zu kennen und zu beſtimmen im Stande ſind. Während dieſe Hypotheſe mit dem Materialismus den Vorzug theilt, daß ſie die dualiſtiſche Zerſplitterung des Weltalls in eine phyſiſche und eine metaphyſiſche Seite aufhebt, welche letztere dem allgemeinen Cauſalnexus enthoben ſein ſoll; bietet ſie dem Materialismus gegenüber den Vortheil dar, daß ſie der Seele dennoch eine wenigſtens relativ ſelbſtändige Seelenſubſtanz ſichert. Beiden entgegengeſetzten Weltanſchauungen gegenüber ſtellt der Realismus ſeine Anſicht hin: daß die natürlichen Subſtanzen, welche in unſerm Organismus dem Seelenleben zu Grunde liegen, die mächtigſten ſein müſſen, weil ſie ſich nämlich in dem körperlichen Leben zu einer geſchloſſenen organiſchen Central- oder Seeleneinheit zuſammenfügen, dieſe in allen phyſiſchen Proceſſen des Organismus zu be-

haupten und zur Grundlage des geistigen Wirkens und der herrschenden Einwirkung und Bestimmung des körperlichen Mechanismus zu machen im Stande sind. Und jedenfalls müssen jene Substanzen die Vermögen welche sie innerhalb unseres Organismus zeigen, auch draußen in dem Leben der Natur haben; da sie ja aus demselben stammen und nur durch dasselbe ihre Eigenkraft bedingt ist. Die Thatsache der Einheit des Seelenlebens wird so aus einem todten Dogma zum lebendigen Schlüssel für eine Ansicht über die geheimnißvolle Grundlage der Seele, so wie für das Leben des Mikrokosmos.

c. Die Substanz der Seele, wie man sie auch auffassen mag, muß als durch einen prästabilirten Mechanismus bedingt angesehen werden, welcher bis zu einem gewissen Grade in unsere freie und bewußte Macht gegeben ist, während die Gesetze des Erfolgs stets durch eine höhere, unbewußte Nothwendigkeit gebunden sind.

So sehr auch die idealistischen Systeme auf den ersten Anschein durch ihren Begriff der Subjektivität und metaphysischen Einheit günstiger gestellt zu sein scheinen, indem sie Freiheit und Bewußtsein in den Begriff beider aufnehmen; so fällt dieser scheinbare Vortheil bei näherer Betrachtung dennoch weg. Wir sehen im voraus ganz von den spiritualistischen Systemen ab, welche aus einer freien, bewußten Seelensubstanz die materielle Welt und den, physikalischen Gesetzen gehorchenden, Leib geradezu hervorbringen lassen, oder den physikalischen Atomen an sich metaphysische Wesenheit und Seelenhaftigkeit zuschreiben. Diese spiritualistischen Systeme setzen der Schwierigkeit, wie von Stoffen, welche unbewußten nothwendigen Gesetzen folgen, die Erscheinungen des freien und bewußten Seelenlebens hervorgebracht werden können, die nicht minder unbegreifliche umgekehrte Nothwendigkeit

entgegen, aus freien und bewußten Subſtanzen und Atomen den phyſikaliſchen Naturlauf und ſeine mechaniſchen Geſetze nicht nur ſcheinbar, ſondern wirklich hervorgehen zu laſſen. Wir ſind hier um nichts beſſer daran, was unſere Theorie betrifft.

Halten wir uns einfach an die idealiſtiſchen Syſteme, laſſen wir die Schwierigkeiten, welche ſie gerade in der Erklärung von den Wechſelwirkungen der Seele mit dem leiblichen Leben und der materiellen Welt erwecken, ganz außer Acht; unterſuchen wir nur einzig die metaphyſiſche Grundlage unſerer Subjektivität und ihres ſeeliſchen und geiſtigen Lebens an ſich. Auch hier wird uns der Idealismus keinen eigentlichen, principiellen Vorſprung geben, ſondern nur zeigen, daß er die Erſcheinungen des Seelenlebens nach der inneren Erfahrung zu beſtimmen ſucht, ohne ſie mit ſeinem Principe der Subjektivität in eine andere als eine äußere Verbindung zu bringen, ohne den Verſuch zu machen, ſie aus demſelben zu erklären. Doch wenn wir auch dieſes Alles überſehen, wenn wir uns wirklich auf den Standpunkt einer metaphyſiſchen Seeleneinheit, einer ideellen, individuellen, geiſtigen Subjektivität ſtellen: wären wir etwa ſelbſt dann über die Gegenſätze von Freiheit und Nothwendigkeit, von Bewußtſein und Nichtbewußtſein wirklich hinaus?

Auch der ſtrengſte Idealismus kann ſich der Nothwendigkeit nicht entziehen, erklären zu müſſen, wie der freie bewußte Geiſt ſich aus einer unbewußt und nothwendig gewordenen Subſtanz entwickelt. Man braucht ihm gar nicht einmal bis zu dem Urſprung und dem erſten vegetativen Werden der Subjektivität zu folgen; man wird bei ſchärferem Prüfen leicht finden, daß das Subjekt in ſeiner bewußten Thätigkeit ſogar über die Geſetze, das Verfahren und den wahren Grund derſelben kein Bewußtſein hat; daß es vielmehr ſelbſt in den mit freier Wahl vollführten Entſchlüſſen durch die Natur ſeines Geiſtes wie durch die Geſetze der Außenwelt beſtimmt und in nothwendigen Schran-

ken gehalten wird. Man kann also Bewußtsein und Freiheit nicht geradezu als Wesen der Subjektivität betrachten, sondern als Produkt eines unbewußten und nothwendigen Substrates, mag man sich dies nun als ideelle Subjektivität oder als ein aus dem allgemeinen Naturleben atomistisch zusammengesetztes Ding vorstellen. Freiheit und Bewußtsein sind ebenfalls nicht Principien, sondern nur Probleme, welche Idealismus und Materialismus ebenso als Erscheinungen gelten lassen, wie in ihren weiteren Ursachen zu erklären bemüht sein müssen.

Die idealistischen Systeme selbst fangen an, in den geistigen Processen immermehr eine natürliche oder gar mechanische Gesetzlichkeit zu suchen: so lassen Fichte, Carus und die mysticirenden Richtungen das Seelenleben aus einer unbewußten, unmittelbaren Naturnothwendigkeit herauswachsen; und so sind Lotze, wie Lazarus und die Herbartische Schule bemüht, in den freien Gebilden geistiger Thätigkeit die Gesetze eines psychischen Mechanismus zu entdecken. Wie sehr aber auch das Bestreben, in den flüchtigen Regungen und Bewegungen des menschlichen Innern nur überhaupt höhere ewige Gesetze zu finden, von dem jede idealistische Philosophie geleitet wird, schon das Substrat des Bewußtseins und der Freiheit in den allgemeinen Weltcausalnexus einfügt: so energisch setzen sich doch fast alle idealistischen Systeme gegen die Annahme zur Wehr, daß eben diesem Substrate unserer freien und bewußtseinsfähigen Subjektivität eine atomistisch zusammengesetzte Substanz zu Grunde liegen könne. Nur durch die Hypothese einer metaphysischen Seeleneinheit hoffen sie den Glauben an eine Unsterblichkeit, und die innere Thatsache einer persönlichen Bildung und Entwickelungsfähigkeit unseres geistigen Lebens sichern zu können.

Eine mechanische Atomengruppe soll dagegen nicht im Stande sein, die Continuität der Persönlichkeit und die individuelle Einheit des Bewußtseins zu erklären. Wenn auch nach einem un-

übertrefflichen Ausspruche Leibnitz'ens (Monadologie 23 — 22), „jede Vorstellung nur aus einer andern entsteht, so wie jede Bewegung nur durch eine andere hervorgebracht werden kann"; wenn auch „jeder gegenwärtige Zustand einer einfachen Substanz eine natürliche Folge des vorhergegangenen Zustandes ist, ebenso wie das Gegenwärtige mit dem Zukünftigen schwanger geht": so kann doch, nach der übereinstimmenden Ansicht der idealistischen Systeme, das materielle Atom seine Bewegungen ebenso wenig willkürlich aus sich hervorbringen, als es sich eine beliebige Ordnung in der Atomengruppe geben kann, der es angehört; während beides bei der Gedankenbildung und der freien Bewegung des Geistes der Fall ist. Diese Thatsachen nicht anerkennen wollen, hieße sich geradezu mit der innern Erfahrung in Widerspruch versetzen. Selbst wenn daher auch der Materialismus die Seele aus den materiellen Molekulen des Leibes, oder der Realismus dieselbe aus einem beliebigen Aetheratomencomplexe bestehen lassen will; so müssen doch beide alsdann jene Eigenschaften der Seele in die Eigenschaften der materiellen oder der Aether-Atome übertragen, oder eine besondere Seelensubstanz mit einem solchen Vermögen annehmen.

Wir wollen diese Frage der Wissenschaft im Gegenwärtigen nicht entscheiden; im Gegentheile wollen wir sie als eine offene hinstellen, und nur zeigen, welche Schwierigkeiten sie in sich enthält. Wir sehen auf beiden Seiten Bedenken, aber auch auf beiden Seiten eigenthümliche Vortheile. Gegen jede naturwissenschaftliche Hypothese muß man einwenden, daß man nirgend in der Natur, nirgend in den chemisch physikalischen Stoffen Zeichen von Bewußtsein wahrzunehmen im Stande ist. Will der Materialismus durch diese Stoffe bei ihrer Constellation im menschlichen Gehirne solche Eigenschaften hervorbringen lassen; so muß sich ihm zugleich mit logischer Nothwendigkeit die Frage aufdrängen: welche Umstände diese Kräfte gerade im Gehirne auslösen

mögen, und welche entgegenwirkende Mächte das Hervortreten eben dieſer Kräfte an der Materie verhindert; er muß der Urſache ihres Wirkens ſowie der ihres Nichtwirkens nachſpüren. — Wenn dagegen der Idealismus eine beſondere metaphyſiſche Seeleneinheit, ein ideelles, ſelbſtändiges Princip des Bewußtſeins und der freien Perſönlichkeit annehmen will; ſo kann er ſich nicht verbergen, daß durch dieſe Hypotheſe ein Verſtändniß des Seelenlebens ſelbſt um nichts gefördert iſt; daß man auf dieſe Weiſe ſogar den unbewußten Naturgrund der Seele nicht zu begreifen vermag, und ebenſo wenig den unbewußt nothwendigen Cauſalnexus derſelben mit ihrem angebornen Leibe. Der Idealismus ſcheint ſo nur in einem Hyſteron-Proteron befangen, indem er das zu Erklärende zum Erklärungsprincip erhebt, die Kraft mit dem realen Subſtrate derſelben verwechſelt, und dennoch den Verlegenheiten eines naturaliſtiſchen oder eines realiſtiſchen Erklärungsverſuches nicht enthoben iſt, da er ebenſowenig wie dieſe die Urſache des Wirkens oder diejenige des Nichtwirkens der Seelenkräfte anzugeben vermag; und da er dennoch ebenſowohl wie dieſe Bewußtſein und Freiheit aus einer unbewußten und unfreien Naturpotenz hervorgehen laſſen muß. Der Idealismus aber hatte bisher wenigſtens den Vortheil für ſich voraus, daß er die Seelenkräfte des Bewußtſeins und der Freiheit auf dem einzigen Wege zu betrachten ſuchte, wo uns ein Eindringen in die Natur derſelben ermöglicht iſt: während der Materialismus dagegen den innern Cauſalnexus der Seele mit dem leiblichen Leben feſtzuhalten ſuchte, freilich ohne ihren Einfluß auf einander berechnen zu können, und ohne für denſelben nur irgend eine wiſſenſchaftliche Formel, geſchweige denn einen eigenthümlichen Aufſchluß zu finden.

Da alſo Philoſophie und Empirie weder eine metaphyſiſche, noch eine phyſiſche Subſtanz kennen, durch welche ſie außerhalb der beſeelten Weſen Seelenleben hervorbringen ſehen, ſo müſſen

Beide von einer Analyse der Thatsachen des Bewußtseins, der Freiheit und des sich entwickelnden Subjektes ausgehen, und versuchen, ob man durch induktive Schlüsse von den Wirkungen zu den Ursachen, von den Erscheinungen zu den sie hervorbringenden Umständen aufzusteigen vermöge. Soll eine solche Hypothese einen Grad von Wahrscheinlichkeit in sich haben, so wird sie auch eine Erklärung des Einflusses der Seele auf das leibliche Leben in Aussicht stellen müssen; es wird ihr aber ein um so größerer Grad von Wahrheit innewohnen, je ungezwungener sie sich auf gleiche Weise den psychologischen wie den physiologischen Anforderungen anzuschmiegen versteht. Dies scheint mir nach dem gegenwärtigen Zustande der Wissenschaft nur durch eine physisch-metaphysische Atomentheorie erreicht werden zu können: freilich nicht durch eine solche, welche die Seele selbst nur als ein unauflösliches Atom behandelt, um die Unvergänglichkeit derselben zu sichern, diesen Begriff aber stets selbst wieder auflöst, wenn sie aus der Entwickelungsfähigkeit der Seele Ernst macht; sondern einzig durch eine wahre Atomentheorie, welche die Grundlage des Seelenlebens, ebenso wie die unsers leiblichen Organismus, aus einer unendlich feingegliederten Mannigfaltigkeit zusammengesetzt denkt, eben weil ihr in der innern Einheit der Seele eine noch viel reichere Complicirtheit der Wirkungen entgegentritt, als im Körper.

Wenn uns aber eine Erhaltung der formellen Einheit mit allen ihren individuellen Eigenschaften und Fertigkeiten schon im leiblichen Organismus vor Augen gelegt ist: warum sollen wir zweifeln, daß dem Seelensubstrate dieselbe Macht innewohne, in einem beständigen Wechsel seiner atomen gegliederten Bestandtheile sein Wesen zu behaupten? Meyer, welcher mit so großer Unbefangenheit die beiden Gegensätze in unserer modernen Weltanschauung geprüft hat, sieht in der bereits angeführten geistreichen Stelle kein Bedenken hierin, ob er sich gleich nicht für eine ato-

mistische Anschauung entscheidet. Wir glauben sogar aus der Natur des Bewußtseins und der Freiheit Gründe dafür hernehmen zu müssen.

Wie wir uns die unbewußt nothwendige sich vollziehende Wechselwirkung unseres psychischen Mechanismus mit dem leiblichen Organismus anders, als durch eine ausgedehnte, atomistisch gegliederte Seelensubstanz vollzogen, vorstellen sollen, können wir nicht begreifen. Bei Lotze, welcher sie von einer metaphysischen Einheit oder Idealität ausgehen lassen will, haben wir uns überzeugt, daß er sich gezwungen sieht, diesem seelischen Wesenssubstrate nach einander alle diejenigen Eigenschaften beizulegen, welche er ihm durch das Attribut einer metaphysischen Kraft abgesprochen hatte. Der metaphysische Absolutismus bricht zusammen; in den Begriff der Seelensubstanz werden so viele reale Bestimmungen hineingebracht, daß die Seele endlich als ein natürliches Element auf physikalische Weise in den physischen Bildungsproceß eingreift; und doch findet Fortlage, daß Lotze die chemische Kraft der Seele den physiologischen Processen gegenüber noch zu sehr beschränkt habe. Wie die Seele aber gar chemische Reaktionsfähigkeit besitzen, und ohne eigene atomistische Durchbildung eine Durchdringung und Beherrschung des leiblichen Lebens hervorbringen könne, muß unbegreiflich bleiben.

Wir nehmen daher atomistische Gliederung des Substrates zu den feinsten Bestandtheilen bei der größten Wirkungsfähigkeit seiner Atome an, und werden nun Gründe aufzustellen haben, warum wir uns die Einheit unserer Persönlichkeit nicht anders vorstellen können, ohne uns in unlösbare Widersprüche zu verwickeln.

Wir sehen vorher ganz von dem physiologischen Wechselverhältnisse der Seele mit dem Leibe ab; obgleich wir die verborgene Wirksamkeit derselben für sehr bedeutend zu halten genöthigt sind, wenn wir deren Resultate überdenken, wie sie uns Moleschott (Kreislauf Brief. 18.) so übersichtlich und anschaulich dargestellt

hat. Wir müssen zwar hiernach denken, daß das Substrat oder die natürliche Essenz in die physiologisch-chemischen Vorgänge geheimnißvoll eingreift; wir erinnern uns dabei, daß die spekulative Philosophie ein solches Vermögen der Seele stets ahnend andeutete, indem sie dasselbe für das die chemischen Processe zu einem individuellen Leben gestaltende Princip ansah. Allein da weder Physiologie noch Philosophie hierüber zu festen Resultaten gelangt, da beide über die eigentliche Substanz der Seele an sich ohne Kenntniß sind, und dieselbe nur aus ihren Wirkungen, wie sie durch innere oder äußere Wahrnehmung sichtbar werden, erschließen können: so lassen wir die chemisch-physikalische Natur der Seele vorerst noch ganz und gar dahingestellt sein, obwohl sie uns die besten Anhaltspunkte für unsere atomistische Seelenhypothese bieten würde; wir begnügen uns damit, die mehr mechanischen Wirkungen derselben in den rein psychischen Funktionen zu betrachten, um zu einem weiteren Aufschlusse über deren Wesen und Gesetze zu gelangen.

Welche Substanz aber auch die Grundlage zu dem physisch-psychischen Mechanismus bilden mag; ob man sie als ideelles Gedankenwesen, als imponderabeles reales Agens, oder endlich als materielles Molekularprodukt auffassen mag: in jedem Falle wird uns die psychologisch-physische Thatsache einer Einheit der Seele, eines Wachsthums derselben innerhalb des körperlichen Lebens, zu einem gleich nothwendigen Schlusse über ihre Substanz eine Handhabe bieten. Wir müssen nämlich der Seele eine innere Schwerkraft, Cohäsionskraft zuschreiben, vermöge welcher sie die Grundlage zu diesem physisch-psychischen Mechanismus zu bilden und den physiologischen Processen des Lebens gegenüber zu behaupten im Stande ist.

Die Bestandtheile der Seele müssen nämlich zu einander eine größere Anziehungskraft besitzen, als zu den s. g. materiellen Molekulen unseres Organismus; denn sonst würde die See-

lenſubſtanz von den letzteren angezogen, aufgeſogen werden, die Einheit der Seele würde zerfallen und eine einheitliche Leiſtung derſelben innerhalb des Gehirns wäre undenkbar. Dieſe energiſchere Cohäſionskraft der Seelenbeſtandtheile unter einander ſind wir genöthigt vorauszuſetzen, wenn wir die Thatſache begreifen wollen, daß der phyſikaliſch-pſychiſche Mechanismus oder Organismus unſerer Seele ſeine Selbſtändigkeit innerhalb der beſtändigen Umwandlungen unſeres phyſiſch-chemiſchen Lebensproceſſes erhält.

Die Seelenatome beweiſen ihre Kraft, welche ſich in dem Zuſammenhalte, der Ordnung und Bewegung ihrer ſelbſt kund giebt, auch nach außen hin, dem Körper gegenüber, als die größere, indem ihnen die Macht innewohnt, denſelben in Bewegung zu ſetzen. Vermittelſt der animaliſchen Elektricität geht dieſer Proceß an dem complicirten Nerven- und Muskelſpiele unſeres Körpers auf rein phyſikaliſche Weiſe vor ſich. Auf gleiche Weiſe wird die elektriſche Nervenkraft wieder in Bewegung geſetzt durch den Willen der Seele, durch das Wechſelſpiel ihrer Triebe, Gefühle und Vorſtellungen, und zwar auf ebenſo mechaniſche Weiſe, was Lotze hinreichend gezeigt hat. Wie ſich aber die elektriſche Nervenkraft in ihrer Wirkungsfähigkeit und Elaſticität in den materiellen Umbildungen der phyſiologiſchen Proceſſe wiederherſtellen und bewahren muß, ganz ebenſo muß ſich auch die Seele aus jedem Impulſe auf die elektriſche Leitungs- und Leiſtungsfähigkeit der Nerven durch ein inneres Naturvermögen ihres Subſtrates wieder in das frühere Gleichgewicht verſetzen, um den nächſten Anforderungen der Seele an das Nervenſyſtem mit gleicher Lebendigkeit und Fähigkeit entſprechen zu können. Dieſe Funktion der Seele iſt aber unſerm Bewußtſein entzogen, und daher von den Pſychologen meiſt ganz und gar überſehen worden. Wie unendlich groß aber die Elaſticität des Seelenſubſtrates ſein muß, davon werden wir uns am leichteſten einen Begriff machen können, wenn wir uns z. B. die complicirten Anforderungen vor-

ſtellen, welche von einem Klavierſpieler an die Bewegungen ſeines Nerven- und Muskelſyſtemes geſtellt werden, indem er mit Virtuoſität ein reich gedachtes Tonſtück ausführt. Wie raſch wechſeln hier die mannigfaltigſten Impulſe der Seele ab, mit welch unglaublicher Geſchwindigkeit, mit welch bewundernswürdiger mechaniſcher Genauigkeit wird hier die der elektriſchen Nervenkraft mitgetheilte Richtung und das Maß der Bewegung ſtets von der Seele geändert!

Durch dieſen ſo äußerſt reichen Wechſel in den Impulſen der Seele, vermittelſt deren ſie unſern pſychiſch-phyſiologiſchen Mechanismus in Thätigkeit verſetzt, erſcheint ſchon die metaphyſiſche Einheit derſelben aufs äußerſte gefährdet. Allein noch weit weniger haltbar zeigt ſich eine ſolche Hypotheſe, wenn wir nun unſere Aufmerkſamkeit auf den inneren Vorgang richten, welcher jene Impulſe auf die Nervenkraft hervorruft und fortpflanzt; ich meine auf die große pſychiſche Thätigkeit, durch welche die Seele ein vorliegendes Tonſtück in ſeiner zeitlichen Entwickelung in ſich aufnimmt, reproducirt und wiederum zum weiteren mechaniſchen Erreger der Impulſe für das Nervenleben werden läßt.

Wir ſehen hier von dem Proceſſe der ſinnlichen Wahrnehmung ganz ab, durch welchen der Seele durch die Augen die Geſtalten und ſymboliſchen Chiffern der muſikaliſchen Sprache von dem Notenblatte zugeführt werden. Neben dieſem an und für ſich ſchon ſo complicirten Vorgange, welcher allein ſchon ausreichen könnte, eine metaphyſiſche Einheit der Seele ſo zu beſchäftigen, daß ſie keine andere Kraft mehr zur Bearbeitung der motoriſchen Nerven und Muskeln im Klavierſpiele übrig hätte, läuft noch der weit complicirtere her, vermittelſt deſſen die Seele die Notenſprache in die eigenthümliche muſikaliſche Bewegung ihres eigenen inneren Lebens umſetzt. In der Produktion dieſes muſikaliſchen, ſich vor unſerer Seele aufrollenden Lebensbildes wird aber, neben allen Vorgängen, durch welche die Seele bereits zu gleicher Zeit be-

ſchäftigt iſt, nochmals ein großer Aufwand von Kraft, Elaſticität und innerer lebendiger Bewegung vorausgeſetzt; denn ſie muß die Einheit ihrer Beſtimmungsfähigkeit unbewußt immer wieder herſtellen, um ſich immer zu erneuter Thätigkeit zu befähigen. Alle dieſe Anforderungen zu befriedigen, wird aber ein metaphyſiſch einheitliches, untheilbares Subjekt oder Subſtrat nie im Stande ſein und muß deßhalb als durchaus unzureichend verworfen werden. Wir müſſen eine unendlich feine atomiſtiſche Durchbildung der Seelenſubſtanz, verbunden mit der größten Elaſticität ihrer Beſtandtheile, annehmen.

Durch ein ſolches atomiſtiſch gegliedertes, reales Subſtrat haben wir eine wirkliche und natürliche Grundlage für den pſychiſchen Mechanismus erhalten. Wir haben zwar keine empiriſche Einſicht in die Beſchaffenheit ſeiner Subſtanzen, aber die große Elaſticität und namentlich die feine Durchbildung derſelben müſſen wir aus den pſychiſchen Thatſachen erſchließen, wie ſie ſich in der bewußten und freien Thätigkeit der Seele erweiſen. Die atomen Beſtandtheile, welche das Leben derſelben bilden, zeigen überall den merkwürdigen Doppelcharakter, daß in den höher entwickelten Weſen mit der größern Erregbarkeit gegen die Einflüſſe von außen auch die Reaktionsfähigkeit gegen dieſelben wächſt.

Wir müſſen es mit Lotze für ein Vorurtheil erklären, daß „die vornehmſte Exiſtenz die bedürfnißloſeſte ſein müſſe.“ Im Gegentheile ſehen wir mit der höher entwickelten Natur auch die Bedürfniſſe ſich ſteigern, indem die Weſensbildungen immer reicher gegliedert werden; und wenn ſie dadurch um ſo ſelbſtgenugſamer ſcheinen mögen, ſo kann dies nur daher rühren, weil ſie einen um ſo größeren Theil der allgemeinen Natur in ihrer eigenen repräſentiren. Die mechaniſche Betrachtung, ſagt Lotze, erfüllt uns mit einer um ſo größeren Bewunderung, „je deutlicher wir die Mannigfaltigkeit der Bedürfniſſe und der drohenden Störungen einſehen, durch welche das ſcheinbar ſo gebrechliche Leben ſich

doch oft so lange hindurch kämpft." Diese Bewunderung wird sich aber noch steigern, wenn wir mit der Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse die Größe der Kraft sie zu befriedigen, und mit der wachsenden Macht der drohenden Störungen auch die Widerstandskraft der Individuen zunehmen sehen. Durch die Entwickelung der Organismen vermehrt sich ihre Abhängigkeit von der Natur, zugleich aber auch ihre geistige Kraft und ihre Wirksamkeit über die Natur.

Mit der zunehmenden Entwickelung der Wesen harmonirt eine immer mehr sich verfeinernde atomistische Durchbildung ihrer Bestandtheile, welche schon aus mathematischen Gründen eine immer complicirtere Gestaltung des Ganzen ermöglicht. Daher je höher ein Wesen entwickelt ist, desto reicher und mannigfaltiger zeigt sich auch dessen Organismus gegliedert, desto zusammengesetzter die idealistische Form und der teleologische Plan desselben. Daher mindert sich in den höheren Thierklassen die Anzahl der gleichwichtigen Theile immermehr, im Verhältniß wie die Differenten sich mehren. (Lotze allgem. Phys. S. 598.) — Carus (in seiner Physis I. S. 25) findet es merkwürdig, daß die Zellen mit der höheren Vollkommenheit der Thiere an Größe abnehmen; im Säugethiere seien sie kleiner als im Vogel, im Vogel kleiner als im Amphibium, wo sie am größten vorkommen. Allein wir sehen in der Durchbildung im Kleinen den Grund der Entwickelung im Großen; und zwar glauben wir, daß dieses einfache Gesetz, wie in der physiologischen, so auch in der psychologischen Natur unseres Organismus auf übereinstimmende Weise seine Anwendung findet.

Je höher sich dies geistige Leben entwickelt, je reicher wir die Erscheinungen des Bewußtseins und der Freiheit hervortreten sehen; um so mehr wächst auch die Erregbarkeit gegen außen oder die Bewegbarkeit der Wesen, und mit ihr die Wirksamkeit nach außen oder die Bewegkraft. Aber je feiner das Substrat

der Seele in sich gegliedert ist, um so empfindlicher wird der Sinn nach außen: je höher sogar der einzelne Sinn steht, um so größer seine Unterscheidungskraft, die von seiner Reizbarkeit gegen äußere Eindrücke abhängig ist, wie diese von der Elasticität und möglichst scharfen atomistischen Durchbildung des Substrates.

Wir müssen es uns hier versagen, dieses schöne und große Gesetz auf dem Boden des geistigen Lebens und seiner Thätigkeit nach außen zu verfolgen, obgleich wir es auch in allen menschlichen Institutionen, sogar in dem Leben des Staates und der Geschichte, wiederzufinden glauben. Auch hier ist das Gesetz aller Entwickelung davon abhängig, daß mit der atomistischen Durchbildung der Theile eine wachsende Gestaltungskraft des Ganzen verbunden ist. Durch dieses Gesetz ist der Atomismus durch den Atomismus überwunden; wir brauchen uns daher nicht länger zu scheuen, auch auf dem Boden des geistigen Lebens atomistische Theorien einzuführen, wenn wir neben dem zersplitternden analytischen Momente das dieses begleitende einer lebendigen Synthese nicht aus den Augen verlieren.

Wie mit der sich steigernden Erregbarkeit durch die äußeren Einflüsse eine immer größere Reaktionsfähigkeit auf dieselben, so muß mit der zunehmenden Bedingtheit in dem allgemeinen Naturleben auch eine sich entwickelnde Freiheit und geistige Selbständigkeit Hand in Hand gehen. Während der Materialismus und der Sensualismus in dem geistigen Leben meist nur die ersten Momente, der Idealismus und der Rationalismus meist nur die zweiten hervorgehoben haben; bildet es die Eigenthümlichkeit der realistischen Weltanschauung, beide Gegensätze in sich zu vereinen, indem sie beide Momente zugleich anerkennt, und den innern Zusammenhang dieser scheinbar so entgegengesetzten Erscheinungen zum Gegenstande induktiver Forschung erhebt.

d. Eine atomistische Gestaltung unseres Seelensubstrates erklärt erst die Möglichkeit einer innern Durchbildung und allmäligen Entwickelung, während die Gesetze des Seelenlebens dennoch allgemeine Naturgesetze bleiben.

Wir können dem geistreichen Naturforscher nicht beistimmen, welcher glaubt, „die Philosophen kämpfen im eigentlichsten Sinne des Wortes pro domo, wenn sie die Existenz einer Seele, als eines eigenthümlichen, mit dem Körper nur äußerlich verbundenen Wesens höherer Art vertheidigen.“ (Zwei Festreden S. 84.) Spieß selbst kann sich so wenig der Anschauung einer selbständigen Seele entziehen, daß gerade er es ist, welcher den Glauben an eine Unsterblichkeit der Seele und eine Fortentwickelung derselben nach Ablegen des Leibes, auch von seinem naturwissenschaftlichen Standpunkte aus, annimmt. Als selbständige Wissenschaft mag die Philosophie freilich insofern aufhören, als sie die Seele und ihre höheren Gesetze dem allgemeinen Naturleben zurückzugeben sich genöthigt sehen wird. Allein insofern sie ihren selbständigen Gegenstand hat, und das Wesen des Menschen von den Seiten zu erkennen sucht, welche außerhalb des Kreises anderer Wissenschaften liegen, wird sie nicht nur als selbständige Wissenschaft nicht aufhören, sondern im Gegentheile erst anfangen, sich freier und reicher zu entwickeln, wenn sie eine richtigere, d. h. die induktive Methode bei ihrer Forschung geltend gemacht haben wird; was auch alle produktiven Arbeiten auf dem Gebiete der Philosophie stets mehr und mehr anerkennen.

Man muß sich sehr davor hüten, eine Wissenschaft nur darnach zu beurtheilen, was sie einer andern werth ist: ein Schicksal, welches die Philosophie ganz besonders oft trifft. Wenn wir z. B. die Physiologie nur danach beurtheilen wollten, was sie der Psychologie bisher genützt hat und nützen konnte, so würde unser Urtheil sehr gering ausfallen. Gleichwohl fühlen wir uns

von großer Hochachtung ergriffen, wenn wir ſehen, mit welcher Umſicht, mit welcher gründlichen Tüchtigkeit ſie an der tieferen Erfaſſung ihrer eigenen Probleme arbeitet, wie ſie die einzelnen immermehr in ihrer Beziehung zu dem Geſammtleben des Organismus zu erforſchen und aus den Kräften und Geſetzen der allgemeinen Naturſubſtanzen zu erklären ſucht.

So muß man auch die Philoſophie beurtheilen und ihr Beſtreben, ſich in ihren eigenen Gegenſtand zu vertiefen, denſelben immer mehrſeitiger zu erfaſſen und immer wiſſenſchaftlicher zu behandeln. Ich kann daher der Aeußerung des gelehrten Phyſiologen nicht ganz beiſtimmen, wenn er S. 85. fortfährt: „Mit all den ſtolzen Träumen eines philoſophiſchen Rationalismus wenigſtens, der die Seele als die eigentliche und urſprüngliche Quelle aller höheren Kenntniß anſieht, der aus ihr in Folge eigner und ſpontaner Thätigkeit die höchſten wiſſenſchaftlichen, ethiſchen und ſelbſt religiöſen Ideen entſpringen läßt, der in ihr ſelbſt die oberſten Geſetze zu finden wähnt, nach denen die ganze Welt entſteht und regiert wird, — mit all dieſen Träumen, die freilich dem menſchlichen Dünkel in hohem Grade ſchmeicheln, hat es ein für allemal ein Ende.“ Man verkennt und unterſchätzt jetzt ebenſo die Philoſophie und die bedeutenden Syſteme unſerer großen Vorgänger, wie man ſie einſt überſchätzt hat, und vielleicht eben deßwegen. Die Zeit wendet ſich unbefriedigt von ihr ab und dem praktiſchen Leben und den poſitiven Wiſſenſchaften zu. Dies iſt ganz natürlich, da ſelbſt die Kräfte, welche in ihr arbeiten, das Herannahen einer neuen Epoche ſpüren; da die Tüchtigſten ſich von den früheren Syſtemen unbefriedigt fühlen und ſich über die Aufgabe derſelben aufs neue zu orientiren ſuchen, wie beſonders Haym's ſo intereſſantes Werk „Hegel und ſeine Zeit“ beweiſt. Allein die weiter fortgeſchrittene Wiſſenſchaft wird, wenn ſie die gegenwärtige Kriſis überwunden hat, in ſich ſelbſt befriedigter, auch gegen die früheren Leiſtungen wie-

der gerechter sein als die Gegenwart, welche ihren Gegensatz, ihre unbefriedigten Bedürfnisse mehr empfinden muß; man wird alsdann erkennen, wie die frühere Philosophie in genialer Unmittelbarkeit die hohen Wahrheiten ahnungsvoll zu ergreifen suchte, welche die gegenwärtige Zeit kritisch zu sichten und induktiv zu begründen bemüht ist. Man wird noch immer die Seele und ihre innere Wahrnehmung als die alleinige Quelle aller Erkenntniß, besonders der ethischen und geistigen Natur betrachten müssen. Ganz allein auf diese Quelle sind wir angewiesen, um die Welt und ihr ewiges Leben von dieser Seite und in diesen Kräften kennen zu lernen, eine Thatsache, die Spieß am allerwenigsten verkennen wird, da sich gerade bei ihm, neben den Anforderungen einer scharfen und klaren naturwissenschaftlichen Erkenntniß, auch die religiösen Bedürfnisse geltend machen, welche in jedem höher gebildeten praktischen Arzte ihr Recht stets behaupten werden.

Gerade deßwegen ist es hier wichtig zu sehen, was die Philosophie auf ihrem Wege zu erlangen vermag, und inwiefern sie den naturwissenschaftlichen Forschungen entgegenkommt. Das Werkchen von Spieß ist in dieser Hinsicht höchst interessant, indem wir hier das Wirken dieser beiden Faktoren verfolgen können. Die Anschauungen des Physiologen und die des spekulativen Denkers greifen eigenthümlich in einander, die Erfahrungen des äußeren und die des inneren Sinnes treten als mitbestimmend ein. Spieß sieht nicht ein, warum die naturwissenschaftlichen Begriffe mit den Anforderungen der Spekulation und des Glaubens nicht übereinstimmen sollen; er weiß nicht, warum es den Gesetzen der Naturwissenschaft widerstreiten solle, daß „durch die eigenthümliche Form und Mischung der Elemente während des irdischen Lebens und durch dasselbe ein Keim höherer Ordnung gebildet werde, der sich unserer Forschung freilich ganz entzieht, und der, nach dem Aufhören des irdischen Lebens in andern Theilen der unendlichen Schöpfung Gottes zu einer höheren Ent-

wickelung gelangend, in ähnlicher Weise die persönliche, individuelle Fortdauer ermöglichen würde, wie durch die Erzeugung und Entwickelung der uns bekannten organischen Keime die Fortdauer der Geschlechter und Arten hier auf Erden bedingt ist." (S. 102.) Spieß selbst vertritt hier, gleich der Philosophie und Religion, die Ansicht einer Selbständigkeit unserer Seele, einer prästabilirten Harmonie derselben mit dem Leibe, keineswegs aber einer Identität Beider, wie man sonst aus manchen seiner Aussprüche schließen möchte.

Hier ist der Punkt, wo die Interessen von Religion, Philosophie und Naturwissenschaft wunderbar in einander greifen; wo der bis auf den heutigen Tag noch so ganz unentschiedene Kampf zwischen Materialismus und Idealismus sich entzündet hat. Es handelt sich darum, gerade hier die einzelnen Prämissen religiösen Glaubens, philosophischer Spekulation und physiologischer Empirie scharf aus einander zu halten, und sie zu Problemen wahrhaft induktiver Forschung zu erheben.

Spieß erfaßt auf eigenthümliche Weise die thierische Elektricität, welche nach ihm die eigentliche Substanz des Nervensystems bildet, zugleich als das Wesen der Seele nach dem Tode. Es herrscht hier eine größere Annäherung an die Anschauungsweise Rud. Wagner's, als man auf den ersten Augenblick glauben sollte, ja eine gewisse Uebereinstimmung mit Fichte, welcher in dem irdischen Leben einen innern Lichtätherleib sich aus dem körperlichen Dasein als Keim für ein künftiges Leben herausentwickeln läßt.

Wagner erklärt jetzt selbst in seinem neusten Schriftchen „zum Kampf über die Seele" S. 60, daß „es allerdings besser gewesen wäre, um jede Mißdeutung zu vermeiden, wenn er statt des Lichtes die Elektricität genannt hätte, worunter man gegenwärtig noch am allgemeinsten sich eine überaus schnelle Fortbewegung materieller Theilchen, Ströme einer imponderabeln elektrischen Flüssigkeit, gewissermaßen im Sinne der früheren Lichthypothese denke." In dieser Wagner'schen Hypothese sind, im

Vergleich mit Fichte, die Trübungen dieſes innern Seelen- oder Aether-Leibes durch dogmatiſch idealiſtiſche Hypotheſen über das Bewußtſein abgeſtreift; indem dieſelbe ſich ganz frei an den unmittelbaren Glauben anzuſchließen ſucht, unbeirrt von ſpekulativen Kategorien. Dagegen wird Fichten ſelbſt von ſeinem Freunde Weiße in der bereits angeführten Kritik (in der proteſtantiſchen Kirchenzeitung) vorgeworfen, daß er mehr durch Rückſicht auf ſpekulative Dogmen, als auf den unmittelbaren Glauben geleitet worden ſei. Aber Weiße, „ein achtbarer Philoſoph, wie Wagner (a. a. S. 52) ſagt, ſei auch einer der erſten geweſen, welcher in heftiger Weiſe und in ſehr ſtarken Ausdrücken gegen ihn (proteſt. Kirchenz. No. 1. 1855.) aufgetreten. Er habe ſeinen „„rein mechaniſch-atomiſtiſchen Standpunkt auch in der Phyſiologie““ getadelt und ihm einen „„plumpen Spiritualismus““ vorgeworfen.“ „Ganz um dieſelbe Zeit ſei er von einem andern Philoſophen „„eines plumpen Materialismus““ bezüchtigt worden, indem Fortlage in gleicher Heftigkeit (Bl. für lit. Unterhaltg. 1855. No. 38. S. 687.) gegen ihn geſchrieben habe.“ Der Eine habe ihm die Einheit und Untheilbarkeit als ein Mißverſtändniß der ganzen Philoſophie vorgeworfen; der Andere dagegen behaupte: „ſobald man gewahr werde, daß von allen Philoſophen des Alterthums, welche ein großes Gewicht auf Unſterblichkeit der Seele legten, Heraklit, Pythagoras, Plato und Plotin an der Spitze, keiner geweſen, welcher an eine ſchlechthin untheilbare Seele (eine Leibnitz'ſche und Herbart'ſche Monade) geglaubt habe, müſſe jenes von Vogt aufgeſchlagene und aus bloßer Unwiſſenheit entſprungene Gelächter über die von Wagner zurückgelaſſene Theilbarkeit der unſterblichen Seelenſubſtanz ſogleich aufhören.“ — Auch Zeller hat in ſeiner Kritik Wagner's im deutſchen Muſeum darauf aufmerkſam gemacht, daß Wagner ſelbſt zum Materialismus neige, daß dies aber noch keineswegs unchriſtlich ſei, wie die materialiſtiſche

Grundanschauung Tertullian's beweise, welcher gerade auf dieselbe die Unsterblichkeit der Seele zu stützen gesucht habe.

Ein Gleiches finden wir bei Spieß; bei ihm ist jedoch die Wagner'sche Vorstellungsweise ihres historisch positiven Kirchenglaubens entkleidet, und er fußt rein auf dem unmittelbaren Glauben des religiösen Gemüthes. Er sucht die symbolischen Gleichnisse Wagner's zu umgehen, und dem Materialismus, oder, wie wir lieber sagen wollen, einer realistischen Naturanschauung treu bleibend, die Seele durch die wirklich wahrgenommenen, empirischen Thatsachen der Physiologie zu bestimmen.

Spieß meint in dieser Beziehung (in seiner pathologischen Physiologie, dritte Abtheilung S. 1118 u. 19): „daß das Nervensystem mit seinen mannigfachen Beziehungen und Thätigkeiten vollkommen an die Stelle der Lebenskraft trete, und Alles leiste, was man von dieser in Beziehung auf die Einheit des Organismus gefordert habe; aber es leiste alles Dieses in einer Weise und nach Gesetzen, die mit den allgemeinen Naturgesetzen vollständig übereinstimmen." „Was die Naturphilosophie zwar richtig postulirt, aber vergeblich gesucht habe, das habe die neuere Empirie gefunden, ohne es zu suchen und ohne bis jetzt seine volle Bedeutung zu erkennen. In dem Nervensystem, wie dasselbe in der neuesten Zeit hinsichtlich seines Baues, wie hinsichtlich seiner Thätigkeitsweisen mehr und mehr erforscht worden sei, besitzen wir ebensowohl das Band, das alle Einzeltheile des Organismus zu einem einheitlichen Ganzen verbinde, wie das Mittel, durch welches die ihrer Natur nach zur Ruhe strebenden chemischen Lebensprocesse stets wieder gestört und angeregt und somit fort und fort unterhalten werden. Die Nerventhätigkeit, in diesem Sinne aufgefaßt, sei nicht mehr ein bloßes Postulat der abstrakten Spekulation, wie die feine Materie Schelling's, oder wie die Lebenskraft der Vitalisten; sondern sie sei ein Ergebniß der strengen experimentellen Empirie; sie schalte und walte aber

auch nicht frei und willkürlich im Organismus herum, sondern sie sei an ganz bestimmte materielle Gebilde gebunden, und damit auch ganz bestimmten, nur auf erfahrungsmäßigem Wege zu erkennenden Gesetzen unterthan; und sie sei endlich zwar den thierischen Organismen ganz eigenthümlich, sei auch nicht eine bloße Steigerung des Magnetismus oder sonstiger allgemeiner Naturpotenzen, allein sie sei doch mit den übrigen s. g. Imponderabilien, der Elektricität, der Wärme u. s. w. auf das nächste verwandt und stelle somit nur eine besondere Form des allgemeinen Naturlebens dar."

Spieß geht in dieser Ansicht von dem Wesen der Individualität oder der Seele von einer eigenthümlichen Anschauung der physikalischen Erscheinungen des Nervenlebens aus, und sucht so seine Weltanschauung abzurunden. Allein auch bei ihm ist dieselbe mehr das Produkt einer unbewußten Spekulation, als eines induktiven Verfahrens, welches schon auf klar erkannten Prämissen beruht und nur nach bewußten Gründen fortschreitet. Es ist gewiß höchst natürlich, daß einer bewußten Einsicht eine unbewußt sich bildende Ansicht von der Sache, eine Ahnung und ein Glauben vorhergeht. Dies ist der Weg, wie sich die Erkenntniß in jedem einzelnen Individuum entwickelt und wie sich auch die Fortschritte der geistigen Entwickelung in der Geschichte der Menschheit darleben. Der Glaube geht überall dem Wissen, wie die Religion der Philosophie voraus; ja jede wahrhaft produktive That auch selbst des empirischen Forschers entspringt noch immer aus einer bloßen Ahnung. Die Ahnung und der Glaube können freilich ebenso leicht irren, wie all unser Wissen. Es ist deßhalb interessant, das eigenthümliche Ineinanderweben von religiösem Glauben und philosophischem Wissen in den Orientirungsversuchen gerade derjenigen Männer zu verfolgen, welche, wie Spieß, den Weg empirischer Forschung betreten. Seine Ansicht über das Wesen der Individualität der Seele ist ein bewundernswürdi-

ges Ineinanderspielen von empirischen, spekulativen und religiösen Vorstellungen, die sich alle zugleich geltend machen. Der religiöse Glaube an eine Unsterblichkeit der Seele; die teleologischen Begriffe von einem innern Wesen der Dinge; die physikalische Vorstellung von der Elektricität als dem Wesen der Nerventhätigkeit, und die physiologische von dem Nervensysteme als dem Bande des organischen Lebens: alle diese Potenzen wirken auf höchst eigenthümliche Weise zusammen, um eine materialistische Anschauungsweise zu bilden, die auch den höheren Bedürfnissen des Gemüthslebens entsprechen soll.

Wie unendlich viel noch zur festen wissenschaftlichen Ausbildung einer solchen Ansicht zu leisten ist, wird Spieß am besten empfunden haben, da er an diesem schwierigsten Probleme selbstthätig gearbeitet hat. Daß die Elektricität neben der bewegenden Kraft im Nervenleben zugleich auch die Grundlage für Empfindung und Bewußtsein sei, ist in dieser Hypothese nur spekulativ erschlossen, nicht induktiv erwiesen; hiezu wären erst die innern Gründe aus dem Seelenleben genau auszuführen, da uns die Elektricität außerhalb der Seele keine solche Eigenschaften verräth. Spieß wird durch ein noch mehr verwickeltes, unbewußtes Schlußverfahren geleitet, wenn er die Einheit der Seele ebenfalls durch eine elektrische Basis hervorbringen läßt. Er setzt voraus, daß die Elektricität einer organischen Durchbildung und jener Cohäsionskraft fähig sei, durch welche die Seeleneinheit in unserm Innern hervorgebracht wird. Wir sehen zwar die Elektricität, wenn sie in eine homogene Flüssigkeit geleitet wird, auch oft plötzlich einen Krystallisationsproceß einleiten: allein es frägt sich hier eben, ob die Elektrität das verbindende Medium hergiebt, ob sie die Gestalt der Krystalle bestimmt, oder ob sie nur durch mechanische Erschütterungen die den materiellen Molekulen innewohnende Kraft der Affinität umstimmt und dadurch veränderte Verbindungen hervorruft. Es tritt uns hier wiederum die unerledigte Frage

entgegen, ob wir der Elektricität ſelbſtändige Realität und Organiſationsfähigkeit zuſchreiben dürfen, denn nur in dieſem Falle könnte dieſelbe möglicherweiſe die Grundlage des Seelenlebens bilden, obgleich auch ſelbſt dann noch nicht die Frage entſchieden wäre, ob ſie auch die Eigenſchaften der Seele durch die ihr im Gehirn mitgetheilte, mechaniſche Organiſation hervorzubringen im Stande ſei. Dieſes Alles aber ſetzt Spieß mit ſeiner Hypotheſe als ſchon erwieſen, oder wenigſtens als möglich voraus; denn nur in dieſem Falle konnte er auf das Subſtrat der Seele den Glauben an eine Unſterblichkeit oder Weiterbildungsfähigkeit derſelben ſtützen wollen. Wie Spieß im Vorigen die Errungenſchaften der ſpekulativen Philoſophie, in Bezug auf eine Erforſchung des Weſens der Seele durch innere Wahrnehmung, auf die naturwiſſenſchaftliche Hypotheſe übertrug; ſo bringt er hier durch einen ferneren Geſammtſchluß auch den Inhalt des religiöſen Glaubens auf die bisher ſchon doppelt complicirte Hypotheſe von dem elektriſchen Organismus der Seele hinüber. Wie viel iſt hier noch zu leiſten, um dieſen ſchönen Glauben zu einer induktiv begründeten Theorie zu erheben!

Wir ſtehen hier vor dem wiſſenſchaftlichen Probleme der Zeit, zu deſſen wirklicher Löſung die verſchiedenſten wiſſenſchaftlichen Disciplinen glücklich zuſammenwirken müſſen, um ein befriedigendes Reſultat anzubahnen. Wir können uns aber ſchon jetzt überzeugen, daß gerade diejenigen Punkte dieſer Disciplinen entſcheidend eingreifen, welche noch zu den beſtrittenſten, zu den unſicherſten gehören, kurz diejenigen Parthien der Wiſſenſchaft, um deren Ergründung ſich die hervorragendſten Geiſter der Gegenwart abmühen. Es iſt keine Frage, daß, wenn die Anſicht von Spieß haltbar und bewieſen, eine Verſöhnung von Spekulation und Empirie, von Glauben und Wiſſen gegeben iſt. Mag dieſe vielverheißende Hypotheſe einſtweilen der Wiſſenſchaft zum Sporn einer größeren Vertiefung in die wichtigſten Fragen dienen;

wir halten dies für die eigentliche Bedeutung der Hypotheſen, durch welche ſie ſelbſt für das poſitive Wiſſen ſo nützlich werden können und ſo nothwendig ſind. Allein je mehr wir uns von einer wiſſenſchaftlichen Hypotheſe angezogen fühlen, um ſo dringender mahnt die Wiſſenſchaft zu einer möglichſt gründlichen Prüfung, damit der ewige Keim des Wahren wachſe, und die ihm hinderlichen Auswüchſe abgeſchnitten werden.

Sehen wir noch kurz, wie zu einer Begründung dieſer intereſſanten Hypotheſe ſämmtliche Wiſſenſchaften betheiligt ſind. Wir ſind in unſerer Anſicht über das Weſen unſerer geiſtigen Subjektivität oder Perſönlichkeit noch ganz auf die innere Wahrnehmung und die ſpekulative Interpretation derſelben angewieſen; daher dieſe Frage als eine ſpekulative bezeichnet werden kann, und die Phyſiologie ſich ganz auf den Standpunkt der Philoſophie ſtellen muß, wenn ſie hierüber Entſcheidungen bringen will. In der Philoſophie gehört aber jene Frage zu den am meiſten beſtrittenen. Faſt alle philoſophiſchen Syſteme ſehen den Urgrund unſerer Subjektivität oder Perſonalität als dynamiſche Einheit an, wenn dieſe nachher auch wiederum auf die verſchiedenſte Weiſe in Bezug zu den körperlichen Molekulen aufgefaßt wird. Dieſer idealiſtiſch-dynamiſchen Metaphyſik ſteht die atomiſtiſch-phyſikaliſche Anſchauungsweiſe entgegen, ohne daß über die ſo viel beſtrittene Lehre irgend ein entſcheidender Sieg errungen wäre. Die oben beſprochene Hypotheſe hat die erſteren Anſichten von dem zweiten Standpunkte aus zu widerlegen.

Sodann erhebt ſich ein Grenzſtreit zwiſchen Philoſophie und Phyſiologie bei der weiteren Durchführung jener Hypotheſe. Auf der einen Seite ſteht Lotze mit ſeiner okkaſionaliſtiſchen Theorie, und behauptet, daß die Elektricität nicht die Kraft habe, das Bewußtſein, oder ſelbſt nur die einfache Empfindung zu erzeugen, ſondern daß dieſe erſt durch die Wechſelwirkung einer eigenthümlichen, metaphyſiſchen Seelenſubſtanz mit den, durch die elektriſche

Nervenkraft fortgepflanzten Sinneseindrücken entstehe. Lotze kämpft für die ganze idealistische Philosophie gegen die Hypothese der neueren Physiologie an, welche letztere dazu neigt, der Elektricität jene Wirkung zuzuschreiben, wenn sie dies auch zugestandenermaßen noch nicht zu beweisen im Stande ist.

Diese Hypothese schließt ferner die zwischen den verschiedenen Richtungen der Physiologie noch unentschiedenen Streitfragen in sich, was eigentlich die Lebenskraft sei, und ob die Elektricität als solche betrachtet werden könne. Es ist nicht ausgemacht, ob die Elektricität auch in den einzelnen Zellen das einheitliche Band und das Vermittelungsglied zwischen der Nervenkraft und dem Leben der einzelnen molekularen Bestandtheile des Organismus sei; ein Problem, welches noch in gleiches Dunkel gehüllt ist, wie die Einflüsse von Licht und Wärme auf die organischen Gebilde. Dies scheint mir in den Verhandlungen zwischen Virchow und Spieß über die Lebenkraft der Zellen der Hauptstreitpunkt zu sein.

Wenn man aber, wie Spieß, Wagner und Andere, die Elektricität als Grundlage der Seeleneinheit betrachtet, so kommt ein wichtiges Moment zwischen Physiologie und Physik zur Sprache. Um eine Unsterblichkeit der Seele auf diese Hypothese zu stützen, muß man durch die Elektricität nicht nur die Seelenthätigkeiten hervorbringen lassen, sondern auch, ganz abgesehen von dieser noch unentschiedenen Frage, behaupten, daß dieselbe, den materiellen Molekulen des Körpers gegenüber, eine relative Selbständigkeit gewinne und sich zu einem eigenlebigen Keime für ein Weiterleben nach dem Tode dieses Körpers zusammenschließe. Die Lehre von den elektrischen Agentien gehört aber noch zu denjenigen Problemen, deren Ergründung durch die großartigsten Anstrengungen erst angebahnt wird; ihre Fortschritte und Resultate sind von gleicher Bedeutung für Physiologie, Physik und Chemie.

Besonders innerhalb der Physik wird der Kampf zwischen Idea-

lismus und Materialismus eine Entſcheidung zu erlangen haben. Hier wird es auszumachen ſein, ob in Bezug auf die Elektricität, wie auf die Natur der übrigen Imponderabilien dynamiſche Theorien zu gelten haben, welche dieſelben als bloße Schwingungen betrachten; oder ob man dieſen Erſcheinungen ein ſelbſtändiges Fluidum unterzulegen habe, welches dann wiederum als aus beſondern Aetheratomen beſtehend gedacht werden muß.

An der endlichen Löſung dieſes Problems wird aber auch die Chemie betheiligt ſein: denn auch hier handelt es ſich darum zu erkennen, ob die imponderabelen Agentien die Molekularkräfte der ſ. g. chemiſchen Aequivalente bloß in andere Verbindungen bringen; oder ob ſie die veränderten Affinitätserſcheinungen durch eine Vermengung mit hinzugebrachten feinen Aetheratomen veranlaſſen. Die Imponderabilien ſcheinen mir ihren Lavoiſier noch zu erwarten. Von welcher Bedeutung ſolche Unterſuchungen für die theoretiſche Chemie ſein werden, zeigen die neueſten Unterſuchungen von Dumas und Deville über die Aequivalente, welche ſie durch die kosmiſchen Imponderabilien in metaphyſiſche Atome aufzulöſen ſuchen. Dieſe Arbeiten haben die materialiſtiſche Theorie in ein äußerſtes Stadium der Auflöſung gebracht; ſie haben Heß in ſeinem zehnten Artikel über populäre naturwiſſenſchaftliche Schriftſteller veranlaßt, die ganze Weltgrundlage in lauter imponderabele Agentien, in bloße Bewegung, reine Kraft und Schwingungen aufgehen zu laſſen. (Jahrhundert 1858. No. 1.)

Während hier der Materialismus geradezu in Idealismus überſpringt, und der Idealismus überhaupt, wie wir geſehen haben, ſelbſt aus den Gebieten der Naturwiſſenſchaft, aus der Phyſiologie, Phyſik und Chemie noch keineswegs vertrieben iſt: vereinigen ſich die letzteren Drei darin, ihn einſtweilen wenigſtens aus der Philoſophie verdrängen zu wollen; da Alle mehr oder weniger darin einverſtanden ſind, daß idealiſtiſche und dynamiſche Theorien von dem Weſen der Seele den wiſſenſchaftlichen Bedürfniſſen der Zeit

nicht länger mehr zu genügen im Stande seien. — Aber wie kann man sich denn wundern, daß man die Philosophie, welche die scheinbar ganz entgegengesetzten Erscheinungen des Geistes und der Materie zu vereinigen hat, durch idealistische Theorien einen Dualismus in ihrer Weltanschauung noch festhalten sieht; wenn derselbe noch nicht einmal von den Naturwissenschaften bei den weit analogeren Erscheinungen der Natur überwunden werden konnte! — Wir haben uns bemüht anzudeuten, wie auf allen Gebieten der Naturwissenschaft selbst in den mechanistischen Hypothesen sich idealistische Krisen als innere Widersprüche oder als äußere Opposition zeigen. Von den materiellen Atomen lösen sich die Molekularkräfte idealistisch los, von den chemischen Processen trennen sich die elektrischen und die imponderabelen Erscheinungen, von der elektrischen Nervensubstanz scheidet sich der Akt des Bewußtwerdens, von dem Bewußtwerden die eigentliche reale Substanz der Seele, und von dieser die entelechische und teleologische Form des Organismus. Diese idealistische Krisis auf den Gebieten der Philosophie, Physiologie, Physik und Chemie tritt jedoch nirgend rein auf; sie zeigt sich vielmehr stets nur als ein Schwanken zwischen den Gegensätzen des Idealismus und des Materialismus.

Allein in dieser noch unentschiedenen Krisis der gegenwärtigen Weltanschauung glauben wir doch eine merkliche Hinneigung zu einer immer realistischeren Denkweise entdecken zu können, obgleich eine induktive Begründung und eine durch alle wissenschaftlichen Disciplinen gleichmäßige und übereinstimmende Lösung jener offenen Fragen, welche sich alle um eine Ansicht von dem Wesen der Elektricität und der übrigen Imponderabilien, so wie um die Bedeutung derselben in chemischen, physikalisch-tellurischen, physiologisch-anthropologischen und psychologisch-metaphysischen Processen gruppiren, noch lange auf sich warten lassen mag. Dieses wissenschaftliche Zeitproblem wird zwar von der allergrößten Bedeutung ganz besonders für eine den gegenwärti-

gen wissenschaftlichen Zeitbedürfnissen genügende Naturphilosophie und Anthropologie sein: allein für die Entscheidungen der eigentlich psychologischen Probleme wird die Lösung derselben von einer geringeren Bedeutung sein, als man auf den ersten Anblick meinen sollte.

Der Grund davon ist folgender. Die Möglichkeit, empirisch in das metaphysische Wesen der Seele eindringen zu können, ist auch selbst dann nicht vorhanden, wenn es sich wirklich herausstellen sollte, daß die Elektricität als das eigentliche Wesen derselben angesehen werde müsse. Für die Einwirkung der Seele auf die physiologischen Processe des Organismus wäre freilich alsdann viel geschehen, und die Grundlage für eine neue Anschauung gewonnen. Allein durch welchen mechanischen Proceß, der doch in gewisser Beziehung in unsere freie und bewußte Gewalt gegeben ist, diese Elektricität die Erscheinungen des Bewußtseins oder unsere Persönlichkeit hervorruft, und wie sie die Einheit der Seele und damit die der ganzen Individualität zu Stande bringt: diese psychologisch-metaphysischen Fragen sind damit noch keineswegs gelöst und die Ursachen dieser Erscheinungen werden noch lange der Gegenstand bloßer Hypothesen bleiben. Die Psychologie, welche sich gerade an diesen Punkten noch so recht als besondere Wissenschaft erweist, wird noch lange mit der chemisch-physikalisch behandelten Physiologie in einem äußerlichen Verhältniß bleiben; ja es ist gerade wünschenswerth, wie ich glaube, daß beide Wissenschaften ihren Standpunkt möglichst scharf festhalten und genau prüfen, bis zu welchem Punkte man von jedem Wege aus in das Wesen der Seelensubstanz einzudringen im Stande ist.

Eine realistische Anschauungsweise bietet hier den Vortheil dar, daß sie den idealistischen Systemen gegenüber die Errungenschaften in sich aufnimmt, welche wirklich erfahrungsgemäß sich aus der inneren Wahrnehmung und aus einer induktiven Ergrün-

dung der Geſetze geiſtiger Thätigkeit, wie ſie ſich in dem Leben der Individuen und der Völker offenbaren, ergeben.

Aber von dieſem Standpunkte aus verkennen wir nicht, daß daſſelbe Leben des Geiſtes, welches als wirkende Kraft in den Thaten der Menſchheit waltet, ſeine tieferen Wurzeln in einem unerforſchten, innerſten Weſensgrunde hat. Wir täuſchen uns nicht darüber, daß wir in allen pſychiſchen Erſcheinungen ſo wenig die wahre Urſache derſelben erkennen, als in der mathematiſchen Formel des Geſetzes der Schwere, wo wir ebenfalls mehr nur die Erſcheinung einer Naturthatſache feſthalten. Wir laſſen unſere Hypotheſe über das Weſen der Seele ganz und gar offen und legen ſomit der empiriſch-phyſiologiſchen Forſchung keine Schranken in den Weg; wir harren mit Begierde zu erfahren, ob und wie die Phyſiologie das Eingreifen der Seele und ihrer Thätigkeit in die phyſiologiſchen Proceſſe zu erklären vermöge; ob und wie es ihr gelingen werde darzuthun, wie die unbewußt nothwendigen Naturpotenzen pſychiſche Erſcheinungen auslöſen. Wir harren mit um ſo größerem Vertrauen der raſtlos fortſchreitenden Ergebniſſe der empiriſchen Naturwiſſenſchaft, als wir von der Ueberzeugung tief durchdrungen ſind, daß jede wirkliche Einſicht in die Naturbedingtheit der Seelenſubſtanz gerade dadurch die innere Kraft ihrer Wahrheit beurkunden wird, daß ſie auch den pſychologiſchen Erſcheinungen des Seelenlebens eine genügendere Hypotheſe darreicht.

An den Thatſachen der inneren Erfahrung hält der Realismus aber mit unerſchütterlicher Treue feſt; in dieſelben immer tiefer einzudringen, hält er für die eigentliche Aufgabe der Philoſophie, nach der auch ſie eine induktive Wiſſenſchaft ſein ſoll; aus ihnen nimmt er den Maßſtab zu einer Beurtheilung des Werthes der philoſophiſchen Syſteme, in welchen frühere Denker der Weltanſchauung und dem ethiſchen Bewußtſein ihrer Zeit gedankenmäßige Durchbildung zu geben ſuchten. Und auf das

Causalitätsgesetz gestützt, nehmen wir an, daß die Substanzen, welche im menschlichen Organismus die Erscheinungen des Seelenlebens hervorrufen, mögen sie nun sein welcher Art sie wollen, auch in dem allgemeinen ewigen Lebensproceſſe des höchſten Weſens mit den ähnlichen Kräften ähnliche Erſcheinungen hervorrufen werden. Wir ſchließen uns hierin ganz an Lotze an; nur glauben wir nicht, daß aus dieſem innern geiſtigen Leben auch ſchon das metaphyſiſche Weſen der Seele wie der Dinge erkennbar ſei.

§. 5.

Widerſpruch, in welchen ſich Fichte verwickelt, indem er ſeine moniſtiſche, ideal-realiſtiſche Hypotheſe in dogmatiſchen, metaphyſiſchen Dualismus herabſinken läßt.

Wir haben in den vier erſten Abſchnitten dieſer Unterſuchung über das Weſen der Seele (D §. 1—4.) geſehen, daß die letztere mit den phyſiologiſchen Hirnvorgängen nicht identificirt werden darf, und ſomit die idealiſtiſche Anſicht von einer ſelbſtändigen Seelenſubſtanz noch nicht eigentlich widerlegt iſt. Ein Verwerfen der idealiſtiſchen Seelenſubſtanz kann der Naturwiſſenſchaft um ſo weniger ſchon zugeſtanden werden, als ſie ſelbſt eine idealiſtiſche Verſelbſtändigung der Molekularkraft, der Lebenskraft und der Nervenkraft noch nicht überwunden hat. Um ſo mehr muß es uns wundern, eine ſo allgemeine und energiſche Anfeindung der idealiſtiſchen Philoſophie immer mehr Platz greifen zu ſehen, obgleich letztere nur eine ähnliche Anſchauung in dem geiſtigen Weſen des Menſchen geltend macht, wie ſie in der Auffaſſung der atomen Beſtandtheile der Organismen bei den empiriſchen Forſchern noch ziemlich allgemein herrſcht.

Und doch ſcheint auch uns dieſe idealiſtiſche Anſchauung von dem Weſen der Seele nicht länger haltbar; obgleich wir nicht glauben, daß ſie durch irgend eine naturwiſſenſchaftliche

Hypothese verdrängt oder durch physiologische Gründe bis jetzt zu widerlegen sei. Im Gegentheile scheint uns der Idealismus noch auf viele wirkliche Probleme einer induktiven Forschung hinzuweisen, und somit noch immer wenigstens von symbolischer Bedeutung auch für die induktive Wissenschaft zu sein. Die Wirksamkeit der Seele in dem leiblichen Organismus, so wie die causale Begründung derselben in der absoluten Substanz sind es, welche von der idealistischen Philosophie von jeher hervorgehoben worden sind, und welche, den materialistischen Richtungen gegenüber, dem Idealismus noch immer einen so großen Halt geben.

Wenn wir nun im Folgenden versuchen wollen, die Resultate unseres Realismus gegen die idealistischen Anschauungen von dem Wesen der Seele geltend zu machen: so soll dies auf keine andere Weise geschehen, als daß wir zeigen, wie der Idealismus sich in seinen eigenen Widersprüchen auflöst, und wie seine Principien dem wissenschaftlichen Bedürfnisse einer geistigen Durchbildung und eines metaphysischen Abschlusses nicht mehr genügen wollen. Nur wenn die realistischen Hypothesen die Probleme aufnehmen, welche der Idealismus festzustellen bemüht war, und eine leichtere und genügendere Erklärung derselben in Aussicht stellen; nur dann werden sie eine größere philosophische Befriedigung gewähren, eine größere wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit für sich haben.

Die Probleme der Immaterialität, Individualität, Personalität und Immortalität der Seele schienen bisher nur durch idealistische Principien gestützt werden zu können. Allein bei näherem Eingehen werden wir finden, daß diese sich keineswegs als haltbare Stützen erweisen; wir werden sehen, daß materialistische Voraussetzungen sich unbewußt sogar in die Anschauungen der idealistischen Denker eingeschlichen haben, welche die Systeme mit sich selbst in Antinomien verwickeln, ihre einheitliche Grundlage durchbrechen, und die ganze idealistische Anschauung immer mehr zu überwältigen drohen.

a. Materialiſtiſcher Widerſpruch des Ideal-Realismus oder des ſpiritualiſtiſch monadologiſchen Dynamismus Fichte's, indem er die Seele als immaterielle Monade zugleich als Urſache und Subſtanz der Materie behandelt, und letztere den phyſikaliſch mechaniſchen Geſetzen preisgiebt.

Wir haben unſre Anſicht früher (S. 66) dahin ausgeſprochen: daß, während Lotze von einem dualiſtiſchen Standpunkte ausgeht und zu einem ſpiritualiſtiſchen Monismus hingetrieben wird, Fichte umgekehrt von einem ſpiritualiſtiſchen Monismus ausgeht und in einen Dualismus zurückfällt, welchen er in zahlreichen Stellen ſeiner Anthropologie an Lotzen zu widerlegen ſucht. Beide ſind einem ſpiritualiſtiſchen Monadismus ergeben, und zwar ſo, daß Lotze von ſeiner a posteriori empiriſch gewonnenen Weltanſchauung aus einen analytiſchen Weg dahin einſchlägt, Fichte dagegen ſogleich a priori ſpekulativ von obigem Standpunkte ausgeht und ſynthetiſch ſeine empiriſche Welt zu conſtruiren ſucht. Der ſpiritualiſtiſche Monismus iſt daher bei Lotze Reſultat, bei Fichte Princip. Beide haben inſofern die gleiche Anſchauung von der abſoluten Subſtanz, als ſie die letzten atomen Beſtandtheile derſelben von geiſtiger, dynamiſcher Beſchaffenheit denken. Und doch behauptet Lotze in ſeiner Streitſchrift (S. 129.), daß ſich ſeine metaphyſiſche Weltanſchauung zu derjenigen Fichte's wie phyſikaliſcher Atomismus zu metaphyſiſchem Dynamismus verhalte. Wir müſſen dies zugeben, wenn wir ſehen, auf welche entgegengeſetzte Weiſe Lotze und Fichte zu dem Begriff der Materie gelangen. Bei Lotze iſt die Materie nur der Schein, welchen die pſychiſchen Monaden in ihrem äußerlichen Verhältniß zu einander, als phyſikaliſcher Cauſalnexus, werfen. Bei Fichte dagegen ſollen die pſychiſchen Monaden in freier Selbſtſchöpfung ihre leibliche Veräußerung produciren. Bei Lotze ſind die Monaden in ihrem Weſen, ich möchte ſagen, auf

physikalisch nothwendige Weise in der absoluten Substanz, in Gott, prädestinirt; bei Fichte dagegen treten sie in der natürlichen Weltordnung als freie Schöpfer auf, werden aber nachträglich in den Produkten ihrer Thätigkeit theoretisch Gott untergeordnet, und faktisch dem materiellen Causalnexus, welcher ja auch nach Fichte nur als ein aristokratisch gegliedertes Geisterreich gedacht werden muß.

Bei Lotze ist die Substanz der Seele in ihren Eigenschaften und Leistungen durch die Natur ihres Substrates und durch dessen Wechselwirkung mit andern Seelenmonaden bestimmt, während durch das Alles und darüber hinaus die absolute Substanz gewissermaßen als allgemeiner Causalnexus sich geltend macht. Hier sind die Veränderungen sogar in der Seelenwelt durch physikalische Nothwendigkeit bedingt, wobei Lotze sich von einer Anschauung der Naturwissenschaft unbewußt leiten läßt. Er geht überall von einer realistischen Anschauung des mechanischen Causalnexus aus, wie man aus seiner allgemeinen Physiologie so klar erkennen kann; durch spekulative Anforderungen gedrängt, verwischt er aber diese Auffassung, indem er auf die psychischen Monaden an sich die idealistisch hergebrachten Eigenschaften des Geistes dogmatisch überträgt; Lotze's Realismus trübt und verwischt sich durch Idealismus und seine Anschauungsweise schillert in Real-Idealismus. Fichte dagegen betrachtet die materielle Natur ganz und gar als freie Schöpfung der Seelenthätigkeit des einzelnen Wesens, wobei er sich unbewußt von einer idealistischen Anschauung der Gedankenwelt leiten läßt, die in der Unmittelbarkeit des schaffenden Genius aus früherem Nichtsein durch die bloße Kraft des Geistes hervorgebracht wird. Allein Fichte sieht sich bald von der empirischen Nothwendigkeit gezwungen, seine spekulative Hypothese metaphysisch idealistischer Geistesmonaden durch die dogmatisch hereingebrachten Eigenschaften des mechanischen Naturlaufs zu erschüttern, wie wir schon (oben A. §. 6 S. 100) bei

seiner Anschauung von den Atomen nachgewiesen haben; sein Idealismus trübt und verwischt sich durch Realismus und seine Anschauungsweise schillert in Ideal-Realismus.

αα) Die Immaterialität als idealistischer Begriff von dem Wesen der Seele.

Das wahrhaft Reale in allem Sein ist nach Fichte die Seele, und diese stellt er sich als immaterielle Substanz, als bloß dynamische Monade, als die atomistische Grundlage aller Wirklichkeit vor. Fichte (Anthrop. S. 169) faßt „das feste Resultat" seines Ideal-Realismus aus „allen jenen, in entgegengesetzte Extreme abschweifenden Irrthümern" der frühern Weltanschauungen „in den eben so allgemeinen Ausdruck der Wesensgleichheit, Identität von Geist und Natur, von Seele und Leib zusammen": so daß nach ihm „nirgend Leib, ohne daß darin Seelenwirksamkeit gegenwärtig wäre, wie umgekehrt nirgend Seelenwirksamkeit, die nicht eines leiblichen Substrates bedürfte."

Fichte behauptet ausdrücklich (S. 167), „keine dualistische Theorie sei fähig, eine objektive Lehre vom Menschen zu begründen." Allein er will seine Lehre auch dem materialistischen Monismus entgegenstellen, und Bewußtseins- und Seelenkraft in die absolute Substanz verlegen (§. 74.) Dem pantheistischen und dem idealistischen Monismus gegenüber, welche Alles in der abstrakt allgemeinen Geistessubstanz aufgehen lassen, macht Fichte mit Herbart das Princip der Individualität geltend (§. 75); er behauptet S. 170: „daß die Seele eben darum, weil sie ein individuelles, kein bloß allgemeines Selbstbewußtsein habe, auch ein individuelles Realwesen sein müsse." Bei Herbart tadelt er aber, daß diesem die Seele ein absolut einfaches Wesen sei, und in ihrem Körper nur zu einem äußerlichen Nebeneinander von ähnlichen Atomen gelange; daher Herbart „zu den veralteten Hypothesen des Okkasionalismus und der vorausbestimmten Harmonie" zurückgreife (§. 76). Nach Fichte ist „der Leib nur die nach außen

gewendete, raum-zeitlich sich darstellende Seele selber, der Ausdruck ihrer eigenthümlichen Seelenhaftigkeit oder Eigenart, und diese ist an jenem wie an ihrem äußeren Abbilde zu erkennen." (§. 77).

ββ) Fichte's spiritualistischer Monismus zersplittert sich in einen dualistischen Ideal-Realismus.

Bei Fichte tritt demnach das Wesen der Seele als schöpferischer Genius auf. Die Seele producirt nach ihm nicht nur die Gesetze des Bewußtseins, sondern auch die der Gestaltbildung unserer Individualität, sogar Grund, Wesen und Gesetz ihrer Erscheinung, Verendlichung, Materialisirung, ja selbst die Materialität aus sich selbst, aus der göttlichen, schöpferischen Kraft ihres eigenen inneren, seelischen Wesens. Der Genius ist Ursache der Seelensubstanz und der Entwicklung ihres Bewußtseins, ihrer individuellen Form und ihrer materiellen Erscheinung. Darin eben besteht die Eigenthümlichkeit dieser Anschauungsweise, daß sie diese verschiedenen Vorgänge als ganz identisch setzt, sie dadurch untereinander mischt und ihre Begriffe vermengt, indem sie Seele, Bewußtsein, individuelle Form und materielle, räumliche Leiblichkeit gewissermaßen nur als den phänomenologischen Proceß eines immateriellen, übernatürlichen Seelenwesens behandelt.

Unsere Kritik dieses spiritualistischen Monismus Fichte's wird darin bestehen, daß wir in § 5 zeigen werden, wie die Ursache der Materialität von der der Seelenhaftigkeit abfällt; in § 6, wie sowohl von der Materialität als von der Seele das Princip der individuellen Form sich lostrennt; in § 7, wie die Ursache der psychischen Erscheinungen des Bewußtseins sich von der Ursache der Seele ablöst, und in § 8 endlich, wie Fichte der Seele ein besonderes Substrat neben den materiellen Atomen des Leibes zuschreibt, welches sich aber schließlich in der absoluten Substanz als ein besonderes, wenn auch den Atomen des Leibes

ähnliches, reales Naturprodukt herausstellt. Fichte's metaphysische Hypothese zersplittert so ihren spiritualistisch monadistischen Dynamismus zuerst in einfachen Dualismus oder in monistisch materialistischen Dynamismus, sodann in einen doppelten Dualismus oder in einen dualistisch-spiritualistischen Dynamismus, welcher endlich einen realistischen Charakter annimmt, indem Fichte zu den also doch nicht so ganz veralteten okkasionalistischen Theorien und zu dem Princip einer prästabilirten Harmonie zurückgetrieben wird.

Wir haben bereits oben A § 6 darauf hingewiesen, daß Fichte zwar von rein qualitativen, verschiedenen psychischen Monaden ausgeht; daß diesen aber im Fortgange der Darstellung eine „mechanische und eine dynamische Raumerfüllung" zugeschrieben wird, indem die Materie sich von ihrem Kraftprincip dualistisch abscheidet. Den gleichen Rückfall in Dualismus wirft Lotze Fichte'n (Str. S. 131) mit vollem Rechte vor. „Es kommt zuletzt ja heraus, sagt er, daß dieser Körper, auf dessen Verschmelzung mit der lebendigen Seele das natürliche Gefühl allein Werth legt, daß dieses warme Blut, dieses elastische Fleisch, die sichere Festigkeit der Knochen und die Spannkraft der Sehnen, daß dies Alles ja auch nach Fichte's eigener Theorie der Seele ganz fremd bleibt. Es sind Fichte's eigenste Worte, die ich anführe: die Stoffe, welche die äußere Erscheinung bilden, „„bleiben der Seele ein völlig Fremdes und Aeußerliches."" (Anthrop. S. 266.)

γγ) Vermaterialisirung des idealistischen Begriffes der immateriellen Seele.

Durch obigen Widerspruch mit seinem metaphysischen Principe fällt Fichte in offenbaren Dualismus; es scheidet sich ihm die Seelenwelt von der materiellen Natur; auf die erste trägt er Gesetze aus innerer, auf die zweite solche aus äußerer Erfahrung über. Das Seelensubstrat muß trotz seiner Immaterialität dennoch den mechanisch-physikalischen Gesetzen gehorchen.

Fichte berichtigt durch dieſen Widerſpruch mit ſeinem Principe einen Widerſpruch mit der Erfahrung. Er geht von der ſpekulativen Theorie des „Sichquantitiren des Qualitativen aus.“ Er ſucht dieſe Anſicht bei Phyſikern wiederzufinden, und glaubt in Weiß' „Vorbegriffe einer Cohäſionslehre“ die Theorie beſtätigt zu ſehen, daß „die Qualität der realen Weſen der eigentliche Grund ihrer Raumerfüllung ſei“, „daß in ihr die nothwendige Eigenſchaft liege ausgedehnt zu ſein“. Weiß' Anſicht, daß „die Maſſe nach den verſchiedenen Richtungen des Raumes verſchieden wirke“, führt Fichte zu der Behauptung: „daß nicht, wie nach Hauy's Theorie, ein Aggregatzuſtand neben einander gelagerter, verſchieden geſtalteter Atome, ſondern das in der „ganzen Maſſe“ liegende, ihrer Qualität entſprechende Geſetz der Richtung die ſtereometriſche Geſtaltung der Körper bedinge und der wahre Grund der kryſtallniſchen Configuration der Materie ſei.“ (Anthrop. S. 252.)

So glaubt Fichte ſeine „qualitative Atomiſtik“ gerechtfertigt zu haben. Aber wir begreifen doch nicht, wie er daraus ſeine Anſchauung von der materiellen Welt herleitet; ſondern können nur ein allmäliges Ablaſſen von ſeinem ſpekulativen Principe, ein allmäliges Akkomodiren an die Thatſachen der phyſikaliſch-mechaniſchen Naturanſchauung hierin gewahren. Der verhängnißvolle Paſſus lautet alſo: „Die nächſte Folge der verſchiedenen Qualität ſodann iſt qualitative Wechſelanziehung und Abſtoßung der Weſen.“ Die Wechſelanziehung und Abſtoßung iſt ſo aber keineswegs bloße Folge der qualitativen Atome, die nach Fichte als ſpiritualiſtiſche Monaden gedacht werden müſſen, und denen er im Unterſchied von Leibnitz, Herbart und Lotze ein immaterielles Durchdringen der Monaden zuſchreibt, um ſeinen Begriff der Allgegenwart der Seele in dem Körper zu erklären. Wie ſoll nun dies Alles durchdringende Princip dennoch verſchiedene Kräfte der Wechſelanziehung und Abſtoßung ausüben, ohne daß dem-

selben ein der Materie ähnliches, reales Substrat unterliegt? Wie können die materiellen Gebilde des physikalisch-mechanischen Naturlaufs Gebilde dieser bloßen Seelenkräfte sein, und dennoch nur physikalisch mechanische Gesetze aufweisen? Wird dadurch der Seele nicht Materialität und physikalisch-mechanische Gesetzlichkeit zugeschrieben, und die Theorie durch sich selbst aufgehoben?

„Eine weitere Folge" soll die sein: daß „das qualitativ Gleichartige sich sucht, um sich unter verschiedenem Maßverhältnissen zu durchdringen und, je nach der innern Beschaffenheit, ein quantitativ verschieden modificirtes Cohäsionsverhältniß einzugehen." Abgesehen von den obigen principiellen Schwierigkeiten, die sich hier noch steigern, ist diese Stelle recht geeignet zu zeigen, wie Fichte nicht aus dem Princip der Monade, nicht aus dem einer qualitativen Atomistik die Gesetze der Materialität ableitet, sondern nur dadurch, daß er sie aus der Erfahrung unterschiebt. Das Princip der Qualität soll durch die verschiedenen Maße, welche in ihm sich vorfinden, die materielle Weltordnung hervorbringen; nur insofern es also das Moment der Quantität und Realität schon in sich einschließt und voraussetzt, wird dieses quantitativ Reale nun zum Grunde der verschiedenen Qualitäten, wie sie uns die Erfahrung kennen lehrt. Die Theorie schlägt in ihr Gegentheil um; während die Qualität der Quantität und Materialität zu Grunde liegen soll, stellen sich ebenso die letzteren als die Grundlage der verschiedenen Qualitäten heraus. Wie nun die Natur weiter den mechanisch-physikalischen Gesetzen unterthan wird, und die Urbeschaffenheit der Monaden sich immermehr verliert, wollen wir nicht weiter verfolgen. Bei Lotze haben wir die entgegengesetzte Erscheinung beobachtet.

Während die Monade in der materiellen Natur ihren psychischen Charakter verliert, geht derselbe auch in der Theorie von dem Wesen der Seele zu Grunde, indem diese nur zu einer

Monade neben den körperlichen Monaden herabsinkt. Wir betrachten diese Consequenzen einer monadistischen Anschauungsweise an dem Leibnitzischen System; da wir auf die Principien Fichte's in diesem Punkte wieder zurückkommen, und an ihm die Umbildung der idealistischen Grundsätze weiter verfolgen wollen.

b. Materialistischer Widerspruch des spiritualistisch monadistischen Idealismus Leibnitzens, indem er die immaterielle Seelenmonade nur als Atom neben andern betrachtet, und auf es die höheren Erscheinungen des Seelenlebens überträgt, ohne ihm eine entsprechende höhere reale Naturkraft mitzutheilen.

Es wird nicht uninteressant sein, den Fichte'schen monadologischen Standpunkt mit dem von Leibnitz zu vergleichen, mit welchem er eine gewisse Aehnlichkeit hat, und dennoch wieder in einem ganz bestimmten Gegensatze steht. Fichte sagt uns selbst S. 53 und 54 sehr genau, worin er mit Leibnitzens Monadologie nicht übereinstimmt. Er bezeichnet als einen Mangel derselben „die starre Vorstellung von dem bloßen Neben- und Außereinander der realen Wesen — die absolute Weigerung, ein wahres Ineinander derselben anzunehmen." Bei Leibnitz ist der Monade das göttliche Attribut des Schöpferischen genommen; sie ist selbst in ihrem Wesen durch die absolute Substanz prädeterminirt, wie auch die Monaden, welche ab- und zufließen, um den Körper der Seele zu bilden, und welche durch ihr Zusammensein mit der Seeleneinheit diese zu einer innern Selbstbildung oder Vervollkommnung anregen. Leibnitz vertritt hier im Gegensatz zu Fichte eine, ich möchte fast sagen, spiritualistisch-mechanische Anschauungsweise, wie er bekanntlich auch keinen Anstand nimmt, die Seele für einen geistigen Automaten (Ritter, Bd. XII., S. 125) zu

erklären. Das Weſen der Seele iſt zwar Vorſtellungs- oder Seelenkraft: allein dieſelbe wirkt nach phyſikaliſchen Geſetzen, und iſt eine reale Naturſubſtanz. Bei Fichte iſt dagegen das Reale eine phyſiſch-metaphyſiſche Dynamide, welche erſt die Erſcheinungen der Materie und des Geiſtes als Attribute producirt. Fichte's ſpiritualiſtiſcher Monadismus iſt Dynamismus und löſt ſich in Idealismus auf; Leibnitzens ſpiritualiſtiſcher Monadismus iſt anfänglich Idealismus, indem das Princip der Monade als Vorſtellung bezeichnet wird, allein ihre reale Subſtanz erweiſt ſich ſpäter als mechaniſtiſcher Dynamismus. Unſere Zeit ſtimmt daher mehr mit Leibnitz als mit Fichte überein, weil ſie die Ewigkeit der Kräfte, und die mechaniſch-phyſikaliſchen Geſetze auch für die Erſcheinungen der Seele als Hypotheſen zu wählen geneigt iſt.

aa) Die Immaterialität als idealiſtiſcher Begriff von dem Weſen der Seele.

Leibnitz geht, im Gegenſatz zu Fichte, von der Ewigkeit der Kräfte und ſogar der bewegenden Urſachen aus; nur die Bewegung ſelbſt ſoll veränderlich ſein, wie aus dem intereſſanten Briefe an Bayle von 1702 (Op. om. Erdmann p. 192) hervorgeht.*) Ohne Kraft ſind ihm weder die Materie, noch die Atome, noch endlich die geſtaltende und die denkende Natur der Seele zu erklären; daher er von dieſem Princip aus als Weiterbildner der Syſteme der Früheren auftritt, des Carteſius wie der Atomiſten und Ma-

*) Daſelbſt heißt es: „Cependant ce n'est pas la quantité de ce mouvement, mais celle de la force, qui ce conserve, à peu près, comme lorsque deux globes se mettent en un, ou vice versa, on ne conserve pas la somme des surfaces, mais celles des solidités, quoique les solidités ne soient jamais sans des surfaces convenables. Mais voici maintenant de quoi achever le dénouement de la difficulté. C'est que j'ai trouvé une nouvelle ouverture, qui m'a fait apprendre qu'il se conserve non seulement la force, mais encore la même quantité de l'action motrice, qui est différent de celle du mouvement."

terialiſten, des Spinoza wie der Scholaſtiker und der Alten. (Vergl. Fiſcher's Leibnitz S. 101—128.)

Die Monaden ſind immaterielle Kraftcentren, einfache Subſtanzen (Monadologie 2.), doch durch innere Veränderungen (7), und Eigenſchaften (8) verſchieden (9), welche in denſelben fortdauern (10), und „von einer innern Urſache herrühren, weil keine äußere Urſache auf ihr Inneres Einfluß haben kann" (11). Und bei dieſen inneren Urſachen der Dinge unterſcheidet Leibnitz wieder die semences préformées (principes de la nature et de la grâce 6) als nothwendig wirkende Urſache (9) und als freie vernünftige Endurſache (11 u. 14). Allein nun entſteht die Frage, wie ſich die vernünftige Urſache zur natürlichen verhält, wie Beide in Einem Weſen, in Einer Individualität oder in Einer Monade vereinigt werden ſollen.

ββ) Leibnitzens einheitliche Monade zerſplittert ſich in einen Dualismus von Leib und Seele.

Dieſe Thatſache hat Feuerbach in ſeiner vortrefflichen Darſtellung der Leibnitziſchen Philoſophie mit großem Scharfſinn herausgefunden und mit unnachahmlicher Klarheit (S. W., Bd. V, S. 187) dargeſtellt. Wir haben nur ihn reden zu laſſen. „Obgleich er urſprünglich die Seele als die Einheit und die Wirklichkeit, als die weſenhafte Form des Leibes, als die Entelechie, wodurch er das iſt, was er iſt, gefaßt und gedacht hat, ſo zerfällt Leibnitz doch in der Darſtellung oder näheren Beſtimmung in eine mechaniſche Trennnng der Seele und des Leibes, ſtellt beide als zwei beſondere, ſelbſtändige Weſen vor, die ſich nur dadurch von einander unterſcheiden, daß das eine das zuſammengeſetzte, das andere das einfache Weſen iſt; daher es nicht zu verwundern iſt, daß das idealiſtiſche Princip: das moi, worauf bei L. urſprünglich, an ſich, (der Idee nach), die Einheit und Einfachheit der Seele ſich gründete, in der Leibnitziſch-Wolffiſchen Schule ſich ganz verlor, und die Seele al pari dem Leibe wie ein äu-

gerliches Objekt fixirt wurde, nur daß es als das einfache Ding gefaßt war."

Auch Fiſcher ſtellt dieſen Dualismus als inneren Widerſpruch der Leibnitziſchen Philoſophie hin (Leibnitz S. 513), indem er ſagt: „in der Leibnitziſchen Philoſophie ſtreite das Identitätsprincip der Monadologie, welches Seele und Körper in Eines ſetze, mit dem logiſchen Verſtande, der Seele und Körper trenne, coordinire, und durch ein Drittes verbinde. Wollte man Beide in ihrem ſpekulativen Werthe unterſcheiden, ſo gehört jenes Identitätsprincip dem eſoteriſchen, dieſer Verſtand dem exoteriſchen Geiſte der Leibnitziſchen Philoſophie an." Auf dieſe Weiſe ſucht Fiſcher geiſtreich jenen Widerſpruch als einen nur ſcheinbaren hinzuſtellen, um ihn ſo aus dem Syſteme von Leibnitz zu entfernen. Allein wir halten dieſe Anſicht nicht für beweisbar, und Fiſcher iſt viel zu eilig darüber hinweggegangen. Er ſtellt es als einen ſtiliſtiſchen Vorzug hin, daß er dem Leſer die Widerſprüche bis zuletzt verborgen habe und Leibnitz ganz objektiv in ſeiner Ideenentwickelung gefolgt ſei. Wir können dieſem Verfahren unſere Beiſtimmung nicht geben und müſſen befürchten, daß das Urtheil, welches am Schluſſe der Abhandlung hingeſtellt wird, als ein nicht feſt begründetes erſcheine, weil wir es nicht an der Darſtellung des Leibnitziſchen Syſtems ſelbſt ſich entwickeln ſehen. Wir können den Dualismus deſſelben nicht für exoteriſch halten, da wir ihn in der Monadologie und der Abhandlung über Natur und Gnade hervortreten ſehen; wir wüßten nicht, wo wir Leibnitzens eſoteriſche Lehre ſuchen ſollten, wenn nicht hier, in dieſen Produkten ſeines gereifteſten Geiſtes. Fiſcher ſcheint mir in ſeinem Urtheil über den eſoteriſchen Geiſt der Leibnitziſchen Philoſophie mehr von der Uebereinſtimmung derſelben mit der Hegel'ſchen Philoſophie, deren Bezeichnung er auch wählt, als durch Gründe geleitet zu ſein, welche aus dem Leibnitziſchen Syſteme ſelbſt entlehnt ſind.

An einem andern Orte werden wir ausführlicher zu beweisen suchen, daß dieser Widerspruch in dem Systeme gegeben und durch einen Widerspruch der spekulativen Hypothese mit einer richtigeren Anschauung der Probleme bedingt ist, welcher letzteren sich Leibnitz nicht zu entziehen vermag, und in welcher sich die Einseitigkeit der Hypothese selbst zu berichtigen strebt.

Wir stimmen daher nicht mit Fischer überein, daß Leibnitz so lange im Schatten Wolff's gestanden, bis Fischer dies entdeckt und berichtigt habe, sondern wir sind der Ansicht, daß Fischer's Urtheil im Schatten Hegel's steht. Wenn, wie Feuerbach sehr richtig bemerkt, in der Leibnitz-Wolffischen Schule die Einheit der Seele und des Körpers sich allmälig ganz verloren hat, so setzt die Schule nur den Auflösungsproceß fort, der schon an dem Systeme Leibnitzens selbst zu Tage tritt. Eine ganz ähnliche Erscheinung finden wir in der Hegel'schen Schule wieder, wo in den Systemen der linken Seite derselben das Princip der Identität ebenfalls bald zurücktritt, und eine dualistische Anschauungsweise sich geltend macht.

γγ) Verlust der spiritualistischen Bedeutung der Seele durch den Begriff der Immaterialität.

Der eigentliche Widerspruch des Leibnitzischen Systems scheint uns an einem durchaus andern, ja auf dem entgegengesetzten Punkte zu liegen. Fischer sucht den Begriff idealer Identität zu retten, und muß es seinem Standpunkte gemäß; er sieht jenen daher als die geheimnißvolle, dem profanen Auge verdeckte Bedeutung des Systemes an. Wir dagegen halten dafür, daß sich in diesem Systeme gerade der Begriff jener widernatürlichen und widervernünftigen Einheit aufzulösen beginnt, welche im Grunde keine Einheit ist.

Dieser Begriff ist in der Anschauung der Leibnitzischen Monaden bis zum äußersten Grade einer sich selbst auflösenden Unhaltbarkeit gestiegen. Die Einheit ist bis zu einer völligen Iso-

lirtheit der Monaden ausgebildet, welche sogar die Bestimmung der Spinozistischen Substanz erhalten, causa sui zu sein. Aber nicht allein die Absolutheit und Bestimmungslosigkeit von außen, sondern auch die Einheit und Untheilbarkeit löst Leibnitz selbst durch die entgegengesetzten Bestimmungen auf. Auch Fischer findet, daß „die beiden entgegengesetzten Bestimmungen der Substanzialität und der Creatürlichkeit in dem Leibnitzischen Begriffe der Monade verknüpft seien, ohne versöhnt zu sein; hier liege die der Monadenlehre eingeborne Antinomie, die sich in den Spitzen des Systems, in den Begriffen von Gott und Welt bloßstelle" (S. 512). Schon Hegel hatte darauf hingewiesen, daß hier ein Widerspruch vorhanden sei, der in sich unaufgelöst bleibe. (S. W., Bd. XV, S. 420). Allein Hegel ging weiter und behauptete, der Begriff der Substanzialität der Monaden hebe sich durch ihre Abhängigkeit von Gott selbst auf. „Wenn die Monade der Monaden, Gott, die absolute Substanz ist, sagt Hegel, und die einzelnen Monaden durch seinen Willen geschaffen sind, so hört die Substanzialität derselben auf."

Wir machen mit diesem richtigen Ausspruche Ernst, und suchen weiter auszuführen, wie sich im Systeme selbst durch fernere Widersprüche die falsche Hypothese der Immaterialität, Absolutheit oder Substanzialität der Monaden zu berichtigen strebt. Die Immaterialität und Untheilbarkeit ist ein unhaltbarer Begriff, und Leibnitz hebt ihn selbst auf, indem er den Monaden dennoch Räumlichkeit und Zeitlichkeit oder Entwickelungsfähigkeit zuschreibt. Vor allen Dingen löst sich der Begriff einer einheitlichen*) formel-

*) Die in dieser Beziehung charakteristische Stelle heißt: „Et ce corps est organique, quand il forme une manière d'automate ou de machine de la nature, qui est machine non seulement dans le tout, mais encore dans les plus petites parties qui se peuvent faire remarquer." (Principe de la nature et de la grâce, fondés en raison. 3.)

len Entelechie auf, indem Leibnitz dieſe an die Summe der körperlichen Monaden vertheilt und erſt durch ein Zuſammenwirken der letzteren erreichen läßt. Von dieſer Anſchauung kann man allerdings mit L. Feuerbach (S. W. Bd. V, S. 188) ſagen: „In dieſer Hypotheſe, wo die Leiber handeln, als gäbe es keine Seelen, als wäre die Lehre der Materialiſten begründet, verliert die Seele doch die Bedeutung, welche ihr urſprünglich vindicirt iſt.“ Sie ſoll das herrſchende Princip, die einende Macht (le principe de son unité) ſein und wird dennoch als gleiche Einheit neben den andern Monaden hingeſtellt. Dazu ſoll ſie noch gar nicht einmal die Fähigkeit der Einwirkung auf die körperlichen Monaden haben und ſich nur in ſich ſelbſt entwickeln. Woher aber die Entwickelung der Seele aus ſich ſelbſt, wenn ihr keine größere Kraft mitgetheilt wird? Woher die wachſende Kraft in ihrem Wechſelverhältniß mit dem Körper, wenn auch dieſer wächſt und ſich ausbildet? Und wie erwirbt ſie die von Lotze ſo vortrefflich geſchilderte Fähigkeit, ſich immermehr in dem Leibe zurechtzufinden, denſelben zu beherrſchen und ihn zum tauglicheren Werkzeuge des Geiſtes und ſeiner Entwickelung zu machen?

Wenn Leibnitz das Princip der Immaterialität der Monade: die Untheilbarkeit, die abſolute Selbſtthätigkeit oder Selbſtkauſalität ihrer Entwickelung, die Ewigkeit ihrer Kraft bei bloß formeller Durchbildung, feſthält; ſo iſt die entwickeltſte Monade mit derſelben Kraft begabt, wie die niedrigſte, was gegen alle Erfahrung wie gegen die eigene Annahme von Leibnitz verſtößt. Soll das Princip der Entwickelungsfähigkeit der Seele, wie das ihrer Herrſchaft über den Körper feſtgehalten werden, ſo kann ſie ſo wenig wie der Körper als Monade betrachtet werden, ſondern

*) Unendlich ſchön ſagt Leibnitz von den Monaden: „Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes.“ Monadologie, 60.

muß ein Produkt von Monaden, und zwar von mächtigeren Molekulen als die körperlichen sein.

Nur so wird es möglich, die Seele als herrschende und entwickelungsfähige Macht zu denken. Die idealistische Metaphysik zeigt sich somit gerade als unfähig, diejenigen Thatsachen zu erklären, welche sie in ihren Begriffen dogmatisch fixirt und symbolisch vertreten hat.

Der Begriff der Monade ist der Grundwiderspruch der Monadologie; mit dem Begriff der Untheilbarkeit ist es unmöglich, die Eigenschaften der Seele zu begreifen. Aber wie sich die Entelechie als einheitliche Form auflöst, so auch die Untheilbarkeit des Geistes: „Denn — selbst nach Leibnitz (pr. d. l. nat. et d. l. grâce, 2) — hindert die Einfachheit (simplicité) der Substanz nicht die Mannigfaltigkeit der Modifikationen, die sich in eben dieser einfachen Substanz beisammen finden müssen: und diese müssen in der Verschiedenheit der Verhältnisse mit den äußerlichen Dingen bestehen." In dieser Stelle wird nicht nur diejenige Simplicität der Seele aufgehoben, welche im Grunde keine Simplicität ist; sondern auch die Absolutheit ihrer Substanz gebrochen, indem ihre innere Verschiedenheit der Verschiedenheit ihrer äußeren Beziehungen entspricht. Wenn die innere Verschiedenheit nun nur durch die Seelenmonade selbst hervorgebracht sein soll und nicht durch äußere Einwirkungen, so übernimmt nachher Gott als Urgrund der prästabilirten Harmonie die Rolle, welche er in und durch den Naturlauf nicht vollziehen kann. Man fühlt sich geneigt Hegel beizustimmen, welcher (Bd. XV, S. 425) sagt: „Das Wort Gott ist so die Aushülfe, die zu einer Einheit führt, die selbst nur eine Gemeinte ist." Diese Ansicht über das System des genialen Leibnitz wird an einem andern Orte genauer zu begründen sein, da sie der gewöhnlichen Ansicht widerspricht.

c. Auflösung der entgegengesetzten materialistischen Widersprüche des spiritualistisch monadistischen Dynamismus und Idealismus durch einen realistischen Begriff der Immaterialität der Seele.

Wir haben nun gesehen, daß die dynamistische Monadologie Fichte's und die idealistische Leibnitzens durch ihr metaphysisches Princip gerade dasjenige nicht zu erklären vermögen, was sie in ihrer Weltanschauung von dem Wesen der Seele zu gewinnen bestrebt sind. Das spiritualistische und das monotheistische Moment, welche zu schützen und zu gewinnen die spekulative Philosophie stets als eine ihrer bedeutendsten und speciellsten Verpflichtungen erkannt hat, gerathen in Gefahr, durch den Begriff der Immaterialität zu vollkommener Machtlosigkeit herabzusinken; und die idealistische Philosophie bleibt in dem Widerspruch zwischen Wollen und Vollbringen, zwischen Glauben und Wissen befangen.

Wenn der Idealismus das Wesen der Seele als Immaterialität bestimmt, so wird er dabei weniger von einem klaren Begriff geleitet, als von dem Bestreben, der Seele eine Kraft beizulegen, welche sie, der materiellen Welt und den Bestandtheilen des Körpers gegenüber, als eine besondere, und zwar als eine die Materie beherrschende Substanz bezeichnen soll. Von einem solchen Bestreben wird Leibnitz geleitet, welcher in der Seelenmonade die bestimmende Macht der Endursachen erblickt; von einem gleichen Zuge läßt sich auch Fichte führen, wenn er in der Seele nicht allein die Endursache und die wirkende Ursache oder Entelechie, sondern auch den schöpferischen Urgrund der Materialität oder Verkörperung der Dinge, das raumzeit-setzenerfüllende Princip erblickt. Allein indem Beide der Seele Immaterialität beilegen, verwickeln sie sich in Widersprüche und vereiteln ihr spekulatives Bestreben.

αα) Die materialiſtiſchen Widerſprüche heben ſich logiſch auf, wenn der ſpekulativ-materialiſtiſche Dogmatismus durch eine induktive Erklärungsweiſe gebrochen wird.

Die idealiſtiſche Anſchauung der Immaterialität muß pſychologiſch erklärt werden, um ſo mehr, als wir ſie metaphyſiſch verwerfen. Es muß gezeigt werden, auf welche Weiſe die ſpekulative Philoſophie dazu kommen konnte, die Seele dem ganzen materiellen Cauſalnexus zu entheben und ſie als immaterielle Individualität zu betrachten. Wir müſſen zu begreifen ſuchen, wie Leibnitz von ſeinen Monaden behaupten konnte, wo keine Theile ſeien, da ſei weder Ausdehnung, noch Geſtalt, noch Theilbarkeit (Monad. 9), und wo keine äußere Urſache auf ihr Inneres Einfluß haben könne, da müſſen die natürlichen Veränderungen von einer inneren Urſache herrühren (Monad. 11). Wir müſſen den phänomenologiſchen Grund zu erfaſſen ſtreben, warum Fichte's dynamiſtiſcher Ideal-Realismus, das Princip der Immaterialität weiter ausführend, der Seelenſubſtanz abſolute Schöpferkraft zuſchreibt und das Spinoziſtiſche Attribut der Subſtanz, causa sui zu ſein, in die einzelnen Individualitäten verlegt.

Zu einer ſolchen Anſchauung konnte man aber nur gelangen, wenn man die geiſtigen Proceſſe, welche in der Seele kommen und gehen, und durch unſere Willkür aus uns hervorgebracht oder, wie ich lieber ſagen möchte, in Erſcheinung gebracht werden, verabſolutirte und vermaterialiſirte. Man überſah den Seelengrund ſelbſt, man zog die Kraft nicht in Betracht, welche die Gedanken hervorzurufen im Stande iſt; man betrachtete die Erſcheinungen der Seele, wie ſie ſich uns in der innern Wahrnehmung darſtellen, nicht als zu erklärendes Problem, ſondern als metaphyſiſches Princip. Man verfiel durch dieſen Idealismus in eine Vermaterialiſirung der Erſcheinungen der inneren

Welt und trug das Princip der Seelenmonaden auf alle Werdeprocesse in der Natur über. Diesen materialistischen Dogmatismus, der zu einem absolutistischen Idealismus führt, bricht die induktive Logik, indem sie nach der natürlichen Bedingtheit, nach dem realen Grunde der Erscheinungen fragt.

ββ) Die materialistische Krisis vollzieht sich metaphysisch, wenn ihr metaphysisch materialistischer Absolutismus durch eine realistische Hypothese gebrochen wird.

Der spiritualistisch-monadistische Dynamismus und Idealismus verfallen aber beide in eine Art materialistischer Anschauungsweise, indem sie aus Monaden, die der Seele gleich oder ähnlich sind, die ganze materielle Natur zusammengesetzt denken; dadurch sinkt die Seele zu einer Gleichheit mit den Bestandtheilen des Körpers herab, und ihre höhere Bedeutung in demselben bleibt unbegreiflich, ja sie geht verloren.

Fichte sucht sich zu helfen, indem er das Seelenatom als causa sui betrachtet, dasselbe den Umständen gemäß höhere Kräfte produciren und durch diese alsdann die Stelle desselben ausfüllen läßt. Allein hier verwickelt sich der vorzüglichste Vertreter des Monotheismus in pantheistische Widersprüche. Die Gottheit wird zur dynamischen Monade neben den andern; ja diese treten sogar aus Gott heraus, wenn sie, über den allgemeinen Causalnexus hinausgehoben, durch immanente Schöpferkraft ihre weitere Kraft und Entwickelung aus sich selbst produciren. Dadurch werden die Dinge zugleich naturlos und gottlos; und man begreift nicht, wie nachher dennoch ihre formelle Entwickelung durch Gott, und ihre reale Kraft durch die Gesetze des allgemeinen Naturlaufs bestimmt sein sollen. Durch diesen Widerspruch mit seiner eignen dynamistischen Hypothese sucht Fichte einen Widerspruch mit der innern und äußeren Erfahrung und mit der logischen Nothwendigkeit eines letzten, einheitlichen realen Causalnexus zu heben.

Die absolute Substanz, welche einzig und allein als causa sui betrachtet werden kann, muß auch zugleich causa omnium rerum sein. Nur durch einen solchen Pantheismus ist der Pantheismus zu überwinden. Erst wenn wir den Dingen und allen endlichen Geistern eigentliche Schöpferkraft absprechen, gelangen wir dahin, ihre Grundlage und Gesetze in den allgemeinen Urgrund, in die absolute Substanz, in Gott, zu verlegen. Nur von dieser realistischen Anschauung aus erweist sich alle endliche Kraft als Kraft in Gott, und alle Kraft aus Gott auch zugleich als Naturkraft; nur von einer solchen Hypothese aus lösen sich die Widersprüche und treten die Gegensätze zu einer höchsten, einheitlichen All-Harmonie zusammen, welche zugleich als Weltgesetz existirt.

Der menschliche Geist konnte diesen realen Causalnexus leicht übersehen, wenn er, wie die spekulative Philosophie, die Erscheinungen des inneren Seelenlebens verabsolutirte, d. h. aus ihrem natürlichen Zusammenhange lostrennte, die Erscheinungen der Seele für das Wesen derselben, und ihre wachsende Entwickelung für ein Wachsthum aus den selbst hervorgebrachten Erscheinungen des Bewußtseins betrachtete. Allein indem der Idealismus sodann wieder in den Gesetzen sogar des höheren, geistigen Lebens eine gesetzliche Nothwendigkeit erkannte, verlegte er den Urgrund dieser Erscheinungen in den Geist Gottes. Man verfuhr aber zu rasch in diesen Schlüssen, indem man die eigentlichen Prämissen derselben übersah, und die natürliche Bedingtheit des Seelenlebens verkannte. Man verlegte so die Ursache von der Substanz der Seele in unendliche Weiten, in den Geist Gottes; man suchte diese Weite durch die Eigenschaft der Allgegenwart Gottes dem menschlichen Geiste und Gemüthe wieder näher zu bringen: allein die Allgegenwart in den realen Mächten der Natur, wo sie so nah an uns herantritt, den allgemeinen Causalnexus, übersah man.

γγ) Die realistische Hypothese, und ihre Be-

deutung für eine induktive Ergründung des Begriffes der Immaterialität der Seele.

Wie in diesem spiritualistisch monadistischen Dynamismus das absolute oder göttliche Princip, die eigentliche Kraft der Einheit, durch die Vielheit der einzelnen, endlichen Wesen und durch ein rein geistiges, ideales Ausbreiten der Seele durch die räumlichen Bestandtheile des Leibes nicht gehoben werden kann: so verliert sie auch, wie wir bei dem spiritualistisch-monadistischen Idealismus sehen, die eigentliche Naturmacht des Geistes, dem leiblichen und natürlichen Leben und dessen Gesetzen gegenüber. Der Geist wird, wie bemerkt, zum Atom in der Materie; er geht in der Materie auf, wenn dieselbe auch geistige Monade genannt wird. Diese geistigste Anschauungsweise verliert somit das reale Princip des Geistes; wie die monotheistische Anschauungsweise Fichte's ihre reale Grundlage sich selbst entzieht. Aber wie die Wirksamkeit der göttlichen Einheit hintennach, und zwar durch Widerspruch mit der Hypothese, herzugebracht wird; so zersplittert sich auch die einheitliche Monade zu einem atomistischen Organismus von Kräften, welche die Einheit und Absolutheit des Seelenatoms zersprengen, und für die reiche Geistesentwickelung auch eine energischere Grundlage verlangen.

Der Realismus macht das Princip der Immaterialität zum Problem. Er geht von der Thatsache der Immaterialität der Seele aus; das heißt er sieht, daß der Seele eine Kraft zukommt, welche sie innerhalb des leiblichen Lebens zu einer selbständigen Thätigkeit befähigt, zu einer Thätigkeit, welche erst möglich wird, wenn sie eine relative Unabhängigkeit von den physiologischen Vorgängen des Lebens erhalten hat. Dies scheint mir dem Begriffe von der Immaterialität der Seele eigentlich zu Grunde zu liegen. Daß man sie mit Irrealität verwechselte, kam daher, weil man, wie bemerkt, bei den Thatsachen der innern Wahrnehmung die reale Basis außer Acht ließ. Die realistische

Denkweise bricht dieſen Abſolutismus, indem ſie die pſychologiſche Thatſache, welche dem Begriff der Immaterialität vorſchwebte, zum Problem induktiver Forſchung erhebt.

Wir ſehen die Seele ſich in ihrem innern, geiſtig ſo unendlich regen und veränderlichen Leben dennoch gegen das leibliche Leben des Organismus ſchützen, in demſelben erhalten, und durch daſſelbe ſich entwickeln. Wir ſchließen, daß zu dieſer höchſten Thätigkeit auch die höchſte Kraftanſtrengung erforderlich ſei; und wir müſſen nun der ſ. g. immateriellen Seelenſubſtanz eine atomiſtiſche Grundlage zuſchreiben, welche zugleich in dem Naturlauf und durch denſelben dieſe Kraft hat. So iſt der Widerſpruch des Spiritualismus überwunden, welcher die Seele, dem Begriffe nach, dem ſ. g. natürlichen Leben gegenüber zur höheren und mächtigeren Subſtanz macht, und ihr in dem allgemeinen Cauſalnexus, den realen Naturmächten, dennoch die höhere Kraft mit ihrem realen Subſtrate entzieht. In der realiſtiſchen Weltanſchauung dagegen wird die Seelenſubſtanz zur Naturmacht, und der körperliche Materialismus wird durch einen geiſtigen Materialismus überwunden.

§. 6.

Der moniſtiſch materialiſtiſche Dynamismus und Idealismus löſen Beide ihr materialiſtiſches Moment realiſtiſch auf.

Im vorigen Abſchnitte löſte ſich der Begriff der Immaterialität als causa sui auf; der Idealismus verwickelte ſich in den Widerſpruch, das Weſen der Seele dem materiellen Naturlauf und deſſen Cauſalnexus zu entziehen, und vermittelſt eines Aktes ſpekulativer Willkür das Verlorne durch Gott reſtituiren zu laſſen, ohne daß der Seele dadurch die reale Macht verliehen wurde, ſich in dem leiblichen Organismus und in dem äußeren Weltzu-

ſammenhange zu behaupten. Ein Gleiches geſchieht mit dem Begriffe einer abſoluten Individualität oder der individualiſirenden Kraft, welche von den idealiſtiſchen Syſtemen als eine Grundeigenſchaft der Seele betrachtet wird.

Wir haben bereits oben B §. 7. gezeigt, daß Fichte die Seele als leibbildende Cauſalität betrachtet, dieſe aber erſt in Wirkſamkeit treten läßt, wenn der organiſche Stoff von außen ihr entgegentritt B §. 6. S. 123. Hiedurch läßt er die Seele zu einem bloßen Formprincip, zu einem bloß formell ſchöpferiſchen Genius ihrer ſelbſt herabſinken. Die ganze materielle Welt dagegen iſt dem allgemeinen Naturlauf und ihrer Bedingtheit in dem Abſoluten, in Gott, zurückzugeben; ihre Erkenntniß iſt von den Reſultaten einer empiriſchen Forſchung und des induktiven Verfahrens derſelben abhängig gemacht. Die Seele tritt hier nur noch als formelle causa sui et individualitatis et organismi auf, während ſie oben durch dieſe Cauſalität auch der Urgrund ihrer endlichen Realität ſein ſollte. Der ſpiritualiſtiſch monadologiſche Dynamismus verwandelt ſich in eine dualiſtiſche Anſchauungsweiſe, oder in einen moniſtiſch materialiſtiſchen Dynamismus. Jetzt iſt die Materie allein das Realprincip, und die Seele wird dualiſtiſch nur zum Formalprincip. Allein auch letzteres hat wieder ſeine logiſchen Umwandlungen zu erleiden.

a. Materialiſtiſcher Widerſpruch des Ideal-Realismus Fichte's als moniſtiſch materialiſtiſcher Dynamismus, indem die Seele als das Individualitätsprincip betrachtet, und die Entwickelung desſelben dennoch von dem ab- und zuſtrömenden Kreislauf abhängig gemacht wird.

Wir haben in unſerer obigen Unterſuchung über das Leben alſo ſchon nachgewieſen, wie ſich Fichte in einen Dualismus zerſplittert, und wie in demſelben das idealiſtiſche, formaliſtiſche Moment,

die als Entelechie energirende, individualisirende und ihren Leib organisirende Seele sich in eigene Widersprüche verwickelt und sich gegen die realistische Anschauungsweise Lotze's nicht mehr zu halten vermag. Letzterer löst die idealistische Lebenskraft der Seele auf und macht sie vollständig von den physikalisch-chemischen Gesetzen der s. g. materiellen Molekule abhängig. Wir werden im zweiten Theile dieser Untersuchung (in b) nachweisen, wie die Verwechselung des Seelen- und Formprincips die eigentlich psychische Bedeutung der Seele entschwinden läßt. Wir wollen hier auf die positive Seite der Fichte'schen Differenz von Lotze aufmerksam machen.

Wir erinnern daran, daß ein Hauptvorwurf, welchen Fichte in Gemeinschaft mit Fortlage Lotzen machte, darin bestand: daß dieser die Wirksamkeit der Seele in dem Vegetations- oder Individualisationsproceſſe verkenne. Lotze bleibt in dem Widerspruche befangen, die Seele als metaphysische Einheit neben den andern Monaden, und zugleich als eine durch ihre reale Natur bestimmte Grundlage zu fassen. Einen ganz ähnlichen Widerspruch können wir aber auch bei Fichte aufzeigen. Er betrachtet die Seele zuerst als idealistisches Formprincip, als metaphysisch individualisirte und zugleich individualisirende Idee, und dann läßt er dieses rein idealistische Formprincip durch eine dynamistische Auflösung der Idee sich zu einer realen Substanzialität der Seele neben den molekularen Bestandtheilen des Körpers consolidiren. Wir bemerken hier einen ganz ähnlichen Auflösungsproceß des Monadenprincipes, wie oben (§ 5 a, γγ) bei dem Begriff der Immaterialität.

αα) Die Individualität als idealistischer Begriff von dem Wesen der Seele.

„Alle Untersuchungen über die geistige Persönlichkeit des Menschen und seine Fortdauer, d. h. sein eigenthümliches Raum- und Zeit-setzen, wurzeln in dem Grundgedanken von der untheil-

baten Einheit des geistigen Princips im Menschen mit der Organisationskraft, der Einheit von Geistseele und vegetativer Seele." (S. 284).

Auch in dieser Anschauung von der Seele als von einer individualisirenden Dynamide ist eine gewisse Analogie mit Lotze's Auffassung der Seele als immaterieller Monade. Wie dort dieselbe gewissermaßen zu einem Bestandtheile der Materie wurde, da diese ja aus psychischen Monaden bestehen soll: so wird sie hier zu einem Individualitätsprincip, nicht allein im menschlichen Organismus, sondern auch in den animalischen und vegetativen, ja sogar in den unorganischen, materiellen Gebilden der Natur; sie wird zum bloßen Formprincip, wodurch das System einen naturalistischen Anstrich erhält.

Aa) Die individualisirende Seele löst sich als ewiges Princip von dem vergänglichen, materiellen Leibe ab.

„Im Leibe, diesem höchst complicirten Phänomen heterogener Stoffe und mannigfacher Kräfte, ist offenbar ein Doppeltes zu unterscheiden"; nämlich Form und Gehalt, oder Seele und Leib. „Zuerst die Stofftheile, welche seine äußere Erscheinung bilden", und welche die analytische Chemie als die einfachen chemischen Elemente nachweist. Allein diese werden als das unablässig Wechselnde betrachtet; weshalb Fichte in ihnen nicht das wahrhaft Beharrende, jene einende Substanz des Leibes finden kann, welche sich während unsres ganzen Lebens wirksam erweist. (S. 267.)

Die ewige Idee oder leibbildende Form wird daher als das andere Element geschildert, „als das reale Wesen", das „mit dem vollen Charakter künstlerischer, idealer Urbildlichkeit begabt, zugleich dennoch als wirklich bewegende Kraft in den stofflichen Elementen sich zeigen, allmälig in sie hineinwachsen und aus ihnen sich darstellen muß, um damit die eigenthümliche Erscheinung

eines lebendigen Organismus, als die beherrschende Einheit („Seele") derselben zu erzeugen". (S. 279).

Daß die Entwickelung dieser ideellen Form, die leibbildende Seelenthätigkeit, immer nur dann in Wirksamkeit tritt, wenn sich ihr die materiellen Stoffe von außen darbieten, ist bereits oben S. 123 nachgewiesen worden. Die Entwickelungsgesetze der Individualitäten werden dadurch mindestens ebenso sehr von den mechanischen Gesetzen der aufgenommenen Stoffe abhängig, wie diese ihrerseits zu den Zwecken der Wesen verwandt und der formellen Einheit derselben einverleibt werden.

γγ) Vermaterialisirung des idealistischen Begriffes der individuellen Seele.

Diese Anschauungsweise Fichte's hat einen ganz eigenthümlichen Charakter. Früher betrachtete man die Seele allerdings auch als Form- und Lebensprincip, wie hier Fichte; allein man schrieb der Materie weder Leben, noch Kraft, noch Bewegung zu, sondern hielt sie nur für das todte, träge Substrat aller Dinge. Während Fichte die erste Anschauung beibehält, hat er die zweite ganz und gar verändert, indem statt der trägen Materie qualitative Atome, ja sogar seelische Monaden wirken sollen. Das besondere idealistische Kraft-, Form- oder Lebensprincip ist dann auch von Lotze wie von den Materialisten weggenommen worden; es ist sogar bei Fichte durch seinen ungeänderten Begriff von der Materie so überflüssig wie bei Leibnitz.

Allein in diesen Anschauungsweisen entstand der Nachtheil, daß mit dem Form- und Lebensprincip auch der Einfluß der Seele auf den physischen Proceß, und so der Lebensproceß vermaterialisirt wurde. Wir haben gesehen, daß dieser Punkt auch von der Physiologie wieder in Angriff genommen wird; und daß Lotze den Einfluß der Seele als natürliches Element im leiblichen Leben zugesteht. Die Philosophie bietet die ganz eigenthümliche Erscheinung dar, daß ihr Begriff der Individualität zwischen der

Auffassung dieses Principes als abstrakter Form und als realer Seelensubstanz hin und herschwankt. Zu einer festen Ansicht ist das System Fichte's nicht gekommen; allein er wird, wie mir scheint, von dem wahren metaphysischen Bedürfnisse der Zeit bestimmt, wenn sich bei ihm die Auffassung der Individualität als eines abstrakten Formprincipes, als Idee, ebenfalls auflöst, während dagegen die Seele in chemisch und physikalisch wirkender Eigenschaft bei den physiologischen Processen auftritt. So modificirt Fichte das Aristotelische Princip der *ψυχὴ φυτικὴ*; diese wird zur „dynamischen Gegenwart" der Seele im Leibe, sogar zum innern Aetherleibe, welcher „das im Stoffwechsel Beharrliche", der wahre, innere, unsichtbare, aber in aller sichtbaren Stofflichkeit gegenwärtige Leib" genannt wird. (S. 268.)

Durch diesen Begriff von der Seele ist der abstrakte Idealismus in Auflösung begriffen; die Form tritt in die Seele, die Seele breitet sich real im ganzen Leibe aus, und wenn Fichte sie auch als immateriell und allgegenwärtig bezeichnet, so läßt er sie doch räumlich und chemisch an den verschiedenen Punkten des Organismus wirken, und zwar nach mechanischen Gesetzen, wenn er auch behauptet, daß sie zugleich ein Phantasiebild erzeuge und nur nach diesem schaffe. Wie dieses sich von der Seele loslöst, und einen neuen, einen doppelten Dualismus in dem Systeme Fichte's hervorruft, davon soll in § 7 weiter gesprochen werden.

Hier wollen wir noch den Dualismus Fichte's mit dem dualistischen Systeme Spinoza's zusammenhalten. In letzterem ist die formelle Seite der Seele schärfer festgehalten, und daher hier leichter nachzuweisen, wie sich in diesem Dualismus die natürliche Macht der Seele verliert, welche sich dem Körper gegenüber als individualisirendes, oder auf den Vegetationsproceß einwirkendes Moment erweist, und welche aus sich selbst die Erscheinungen des Seelenlebens hervorruft.

b. Materialistischer Widerspruch des monistisch materialistischen Idealismus, indem derselbe die Seele als individualisirte Form der Materie betrachtet, und dadurch die eigenthümliche Grundlage für die bewußte Seele verliert.

Trendelenburg hat in seiner trefflichen Abhandlung „über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg" (Abhg. der Berl. Ak. d. Wiss. 1849, S. 275—330) eine Analyse von Spinoza's System gegeben, wie wir sie sonst nicht besitzen, und wie nur er mit seinem, durch die „logischen Untersuchungen" gereiften, kritischen Scharfblick sie zu geben im Stande war. Er hat uns hier gleichsam einen Blick in die schaffende Werkstatt dieses großen Meisters eröffnet. „Wenn bis dahin in den Systemen Gedanken und blind wirkende Kraft dergestalt mit einander gestritten haben, daß entweder, wie in den teleologischen seit Plato, der Gedanke über die Kräfte, oder, wie in den mechanischen seit Demokrit, die Kräfte über den Gedanken siegen wollten: so faßte Spinoza ohne solche Ueberordnung und Unterordnung beide in eins. Es wirkt weder das Denken auf die Ausdehnung, noch die Ausdehnung auf das Denken; es tritt weder der Gedanke vor die Kraft, noch die blinde Kraft vor den Gedanken. Sie sind in ihrem Grunde nicht verschieden; denn sie drücken Eine Sache nur auf verschiedene Weise aus."

Fischer polemisirt in seinem „Benediktus Spinoza" S. 568 gegen die Auffassung Trendelenburg's, aber, wie mir scheint, durchaus nicht mit Glück. Er meint, „die logische Antithese, welche Tr. in dem Gegensatz von Materialismus und Teleologie begreife, könne erst nach Spinoza auftreten." Nachdem er indeß zwei Seiten darüber gesprochen hat, hören wir, daß Cartesius diese Entdeckung bereits vor Spinoza gemacht habe. Ferner sagt Fischer (S. 572): „Wenn wir nicht irren, ist ein Paralogismus begangen worden", indem Trendelenburg den Gegensatz der Systeme „unter der Form

der blinden Kraft und des bewußten Gedankens einführt, und dann dasselbe Verhältniß ohne den specifischen Zusatz zwischen Kraft und Gedanken schlechthin gelten" läßt. Fischer irrt sich wirklich, denn Trendelenburg versteht unter diesem Gegensatz immer den von Natur und Geist, und wenn Fischer behauptet, dieselben seien keine wahren Gegensätze, sondern würden durch den Begriff der Kraft vermittelt, so möchten wir ihn daran erinnern, daß gerade Trendelenburg es ist, welcher dies nicht nur selbst ausspricht, sondern welcher auch in seiner ganzen trefflichen Kritik Spinoza's nachweist, daß der Parallelismus der Attribute Natur und Geist oder Ausdehnung und Denken kein haltbarer sei, und bei Spinoza selbst sich durch die innern Widersprüche des Systemes auflöse.

Und wenn Fischer ferner sagt: „Trendelenburg's Grundanschauung des Spinozismus hänge von der Voraussetzung ab, daß Kraft und blinde Kraft oder Ausdehnung einen und denselben Begriff bilden"; so muß man gegen diesen Tadel einwenden, daß Trendelenburg im Sinne Spinoza's vollständig Recht hat. Darin besteht das Eigenthümliche dieses dualistischen Systems, daß „alle Weisen der Ausdehnung Gott nur insofern er unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird, zu Ursachen haben". So Trendelenburg mit Berufung auf Eth. III, 2.

Aber Trendelenburg zeigt, nachdem er die Grundzüge des Systems mit scharfen Strichen gezeichnet hat, daß die Axiome desselben nur vorausgesetzt, nicht bewiesen (S. 286), daß sie bloße Namenserklärungen seien, welche als Sacherklärungen gelten sollen (S. 287); daß insbesondere „Denken und Ausdehnung ohne Vermittelung aufgenommen, und zwar indem die endlichen Modi ins Unendliche übersetzt und erweitert werden." (S. 290).

aaa) Das Denken wird mit dem idealistischen Begriffe individueller Form identificirt.

Fischer sucht die Unvollkommenheit des Systems anders auf-

zufaſſen. Nachdem er den Antiſpinozismus oder die äußeren Widerſprüche gegen die Lehre Spinoza's zurückgewieſen hat und ſehr richtig verlangt, daß man das Syſtem durch ſich ſelbſt beurtheilen müſſe: ſucht er „den innern Widerſpruch oder die urſprüngliche Antinomie des Syſtems" zu entdecken und als weiteres Problem für die folgende Philoſophie hinzuſtellen. Es ließe ſich zwar dem Hiſtoriker entgegnen, daß die äußeren Widerſprüche gegen ein Syſtem meiſt auf inneren beruhen; daß die Weiterbildungsverſuche meiſt nur durch Unvollkommenheiten der früheren Gedankenbauten hervorgerufen werden; und gewiß muß es als Hauptaufgabe des Hiſtorikers angeſehen werden, dieſen innern Zuſammenhang herauszufinden. Es iſt indeß intereſſant zu ſehen, wie Fiſcher den innern Widerſpruch faßt. Er meint nämlich S. 583: „das Princip ſei das wirkende, und die Conſequenz das erkannte Weſen der Dinge". „So widerſpreche Spinoza in ſeinem Reſultate dem urſprünglichen Weſen der Subſtanz: denn aus der reinen Subſtanz folge ebenſo wenig die Erkenntniß derſelben oder der Spinozismus, als aus dem bloßen Raume die Mathematik."

Allein ein ſolcher Widerſpruch iſt dem Syſteme Spinoza's ganz und gar fremd. Fiſcher vergißt, daß nicht die Ausdehnung allein als Cauſalität hingeſtellt, ſondern daß die abſolute Subſtanz als Ausdehnung und als Denken geſchildert wird; daß alſo das menſchliche Denken ſeine Cauſalität nicht in der göttlichen Natur oder der ausgedehnten Subſtanz, ſondern in dem göttlichen Geiſte oder der denkenden Subſtanz hat.

Es iſt geradezu falſch, wenn Fiſcher behauptet: „in der Subſtanz gebe es kein Erkenntnißvermögen"; das Denkvermögen derſelben iſt nur auf nichts außer ihr Befindliches gerichtet. Ebenſo falſch iſt es, wenn er behauptet: „die Urſache aller Dinge müſſe ohne jede Determination begriffen werden"; die abſolute Subſtanz wird nur durch nichts außer ihr beſtimmt, ſondern durch ſich ſelbſt. Fiſcher begeht den Paralogismus, den er Trendelen-

burg vorwirft; denn er verwechselt wirkende Ursache und blind-wirkende Ursache oder Ausdehnung und macht so, wie Trendelenburg Jakobi vorwirft, das Spinozistische System schlechthin zum Systeme mechanischer Ursachen. Man kann Spinoza nicht vorwerfen, daß er keine absolute Ursache des Denkens gekannt, sondern nur, daß er den Begriff des Denkens als des endlichen und unendlichen Geistes falsch und einseitig aufgefaßt habe. Und eine solche Ansicht muß dann aus dem System selbst bewiesen werden, wie Trendelenburg dies versucht hat.

ββ) Der Spinozistische Dualismus erhält einen materialistischen Charakter.

Ebenso wenig kann ich einen innern Widerspruch in der zweiten Antimonie finden, welche Fischer in dem Begriffe des „Denkens" bei Spinoza entdecken will. Auffallend ist, daß Fischer, während er die Substanz anfangs nur als Ausdehnung oder Natur faßt, jetzt bei dem Geiste oder dem Denken nur an den menschlichen Geist und nicht an den göttlichen denkt. Der zweite Widerspruch Spinoza's soll darin liegen, daß das unendliche Wesen nicht von einem endlichen begriffen werden könne. Es ist uns unmöglich, hier einen Widerspruch zu finden; wir sehen nur eine Thatsache ausgesprochen. Fischer behauptet dennoch: „daß Spinoza in seinem Resultate dem ursprünglichen Wesen des menschlichen Geistes widerspreche. Denn ein Modus könne eben so wenig Philosoph oder ein Spinoza werden, als das Dreieck ein Mathematiker." (S. 584.) Wir überlassen es dem Leser, diesen Vergleich sich selbst zu interpretiren. Wir fragen nur, worin Fischer hier einen Widerspruch finden konnte, den Niemand so leicht einsehen wird. Dies wird aber mit einem Male klar, wenn man denselben nicht als einen Widerspruch Spinoza's mit sich selbst oder mit der Erfahrung, sondern als einen Widerspruch Spinoza's mit dem Hegel'schen Standpunkte betrachtet. Ein Widerspruch ist nur dann da, wenn man einerseits den Menschen, wie Spinoza

ſehr richtig erkannt hat, auch in ſeinem Denken oder Geiſt als Modus des göttlichen denkenden Vermögens anſieht; und ihn andererſeits mit Fiſcher und Hegel dennoch „eine univerſelle Erkenntniß der Dinge" erlangen läßt, oder zum „Subjekt einer abſoluten Erkenntniß" erhebt. Daß aber nicht eine abſolute oder univerſelle, ſondern nur eine beſchränkte Erkenntniß möglich iſt, nehmen wir einſtweilen als bewieſen an, bis Fiſcher die treffliche Kritik des Hegel'ſchen Syſtems von Trendelenburg widerlegt haben wird. Dieſe logiſchen Unterſuchungen liegen überhaupt trennend zwiſchen dem äußeren Urtheile Fiſcher's über Spinoza und dem innern Verſtändniß Trendelenburg's.

Fiſcher meint, die Antinomie des Syſtemes von Subſtanz und Modus werde dadurch gehoben, daß man auch die Modi für Subſtanz, die Dinge für abſolut, für causi sui erkläre. Durch den Begriff der Individualität, welchen Leibnitz bringe, werde dieſe Antinomie gelöſt. Wir haben oben angedeutet, daß ſich in dem Syſteme Leibnitzens gerade der Begriff der Abſolutheit der Individualitäten oder Monaden auflöſt; und Trendelenburg hat mit großem Scharfſinn nachgewieſen, daß ſich im Syſteme Spinoza's ſelbſt die Abſolutheit der Attribute der Subſtanz zu berichtigen ſtrebe; daß „die reale Unterſuchung, ob Denken und Ausdehnung wirklich nichts Gemeinſames haben, abgeſchnitten werde." (Tr. S. 291.) Die wahren Widerſprüche des Syſtems, wie Trendelenburg richtig erkannt hat, liegen darin, daß die Attribute Denken und Ausdehnung ganz und gar von einander unabhängig und dennoch im Grunde Eins ſein ſollen. Die Widerſprüche ſind alſo die: daß die Ausdehnung vom Denken nicht influenzirbar ſein ſoll, und die Einwirkungen des menſchlichen Geiſtes auf die materielle Welt doch nicht ganz überſehen werden können; daß das Denken nur durch die denkende abſolute Subſtanz hervorgerufen werden, und dennoch aus den zufälligen Bewegungen des Körpers entſpringen ſoll. (S. 291.) Der ununterbrochene

Causalnexus ist nicht ebenso im Denken, wie in der materiellen Natur vorhanden, wie Trendelenburg nachgewiesen hat. Allein auch im menschlichen Denken hat Spinoza sein Grundprincip nicht durchführen können, indem er hier eine eigentliche Erkenntniß des Causalnexus nicht annahm. Nur dem Denken Gottes schrieb er consequenterweise „eine adäquate Erkenntniß der Weltordnung" zu. (Eth. II, 30 dem.) Tr. S. 296. In Gott „kommen alle Vorstellungen, die in Gott sind, mit ihrem Gegenstande überein. (Eth. II, 32. dem.) Gott wirkt mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher er sich begreift. (Eth. II, 3. schol.)" Nur so kann man den sonst ganz unbegreiflichen Ausspruch Spinoza's erklären, daß der ordo idearum der ordo rerum sei. Diese Vorstellungsweise zieht die Spinozistische Anschauungsweise denn freilich in einen dualistischen Naturalismus hinein; daher Fichte (S. 98) darin eine Aehnlichkeit mit dem Système de la nature finden konnte. „Der Grund der Abstufung und relativen Vollkommenheit der Wesen liegt nach Spinoza lediglich im Körper." (S. 96.) Das Seelenprincip geht im Formprincip auf, wie dieses in dem der Ausdehnung; wenn jene Beiden identificirt auch neben der Ausdehnung herlaufen, so kommt ihnen doch keine eigentliche Selbständigkeit zu.

γγ) Von dem Princip der Individualität löst sich das des Bewußtseins wieder ab.

„Seele und Leib sind ein und dasselbe Individuum, welches einmal unter dem Attribute des Denkens und dann wieder unter dem der Ausdehnung begriffen wird." „Was die Thätigkeit unsers Leibes mehrt oder mindert, fördert oder hemmt, dessen Vorstellung mehrt oder mindert, fördert oder hemmt das denkende Vermögen unsers Geistes." (Tr. S. 283.) „Der Geist ist, — wie Erdmann richtig bemerkt (G. d. n. Ph. Bd. I, II. S. 71), — nichts anders als die Idee des Körpers."

Der Geist wird somit zur idea corporis. Nun kommt aber

die vielbesprochene Stelle (Eth. II, 21. u. s. w.), wo der Geist als idea ideae hingestellt, und behauptet wird, „diese Idee des Geistes sei auf dieselbe Weise mit dem Geiste, wie der Geist selbst mit dem Körper vereinigt.“ Die Ansicht hierüber ist ziemlich allgemein die, welche Fichte (S. 99) ausspricht: daß nämlich „mit nichten die Consequenz seiner allgemeinen Prämissen, sondern ganz allein die Thatsache des Selbstbewußtseins Spinoza hiezu genöthigt habe.“ Auch Erdmann findet (S. 91), „daß Spinoza durch Einschiebung hier Etwas in sein System zu bringen sucht, was eigentlich in demselben keinen Platz findet.“ Fischer schickt sich an, alle diese Ansichten umzustoßen, er möchte einen „Dialog über Spinoza's Ansicht vom menschlichen Geiste beginnen mit allen Denen, die diesen Begriff von vorn herein für ungereimt halten.“ Er giebt sich auf seine Frage, was der menschliche Geist sei, die Antwort, daß er jedenfalls eine idea sei. „Aber die Vorstellung von welchem Dinge?“ fährt er fort. „Das ist offenbar eine doppelte Frage“, antwortet er sich. Er unterscheidet sodann die beiden Fragen: „Auf welches Ding ist die Vorstellung gerichtet, von welchem Dinge geht sie aus? Welches ist das Objekt, welches das Subjekt dieser Idee? Auf die erste Frage muß man mit einem objektiven, auf die zweite mit einem subjektiven Genitiv antworten.“ Als objektiver Genitiv ist der Geist idea corporis, als subjektiver Genitiv idea ideae oder idea mentis. Wir zweifeln, daß dieser subjektive Genitiv die idea ideae Jemand deutlich gemacht habe. Aus dem Systeme Spinoza's ist die Vorstellungsweise durchaus nicht erklärt, sondern aus der Thatsache des Selbstbewußtseins. Fischer widerlegt daher nicht die entgegengesetzten Ansichten, sondern sucht nur sich und Andern den Begriff der idea ideae zu erklären. Er darf um so weniger behaupten, daß dieser Begriff aus dem Systeme consequent herausgebildet sei, als er erklärt, daß aus dem Substanzbegriffe überhaupt der Begriff des Denkens nicht hergeleitet werden könne. Er kann daher

nur im Widerſpruch mit ſeinem eigenen Urtheile und im Widerſpruch mit den übrigen Auffaſſungen Spinoza's behaupten, daß ſogar die idea ideae conſequent aus dem metaphyſiſchen Standpunkte des letzteren folge. Wir glauben im Gegentheile, daß dieſe Stelle in ihrer eigentlichen Bedeutung nur dann verſtanden werden kann, wenn man ſie in ihrem ganzen Widerſpruche ſcharf feſthält, und nun ſieht, wie ſich in dieſem das Syſtem ſelbſt zu berichtigen ſtrebt. Es iſt eine von denjenigen Stellen, welche für die Beurtheilung eines Syſtemes von der allerhöchſten Bedeutung ſind, indem ſie dem Forſcher eine Gelegenheit an die Hand geben, in den innern Kriſen eines Syſtemes das Gericht deſſelben über ſeine eigene Principien aus dieſem ſelbſt darzuſtellen, und ſein Urtheil nicht als ein äußeres, willkürliches, unbegründetes an das Syſtem herantreten zu laſſen, ſondern es zum Schlüſſel für daſſelbe zu machen.

Eine ſolche natürliche Kriſis im Syſteme Spinoza's bildet der Begriff der idea ideae, indem ſich in ihm die Spinoziſtiſche Vorſtellung von dem Denken und deſſen Verhältniß zur Ausdehnung zu berichtigen ſtrebt. Das Denken ſoll die ideale, wie die Ausdehnung die materielle Seite der Dinge ſein; der Geiſt des Menſchen wird ſo zur idea corporis. Allein eine tiefere Anſchauung von den innern Vorgängen des Denkens rechtfertigte dieſe Vorſtellung nicht, ſondern ließ daſſelbe als etwas von dem Körper ganz Verſchiedenes erſcheinen. Wenn aber auch Fiſcher dieſe idea ideae nicht aus der Grundanſchauung des Spinozismus herleiten konnte, ſo hat er ſie doch in ihrer Eigenthümlichkeit aus den Thatſachen des Bewußtſeins richtig begriffen, indem er S. 468 ſagt: „Die idea corporis bedroht die Originalität des Denkens, die idea mentis rettet dieſelbe, denn ſie erklärt, daß die Vorſtellung des Körpers vom Geiſte ausgehe, daß ſie einen Akt des Denkens, nicht der Ausdehnung bilde, und ſo ſtellt ſie im menſchlichen Weſen das Gleichgewicht der Attribute wieder

her, das aufgehoben wäre, wenn der Geist als die bloße Vorstellung des Körpers oder nur als idea corporis angesehen würde".

Dieselbe Krisis, welche den Geist als idea ideae von der Auffassung desselben als idea corporis ablöst, tritt auch in dem letzteren Begriffe selbst auf, welcher als der Spinozistischen Metaphysik entsprechend betrachtet werden muß. Wenn nämlich der Geist dasselbe Wesen als Gedanke sein soll, welches der Körper als Ausdehnung ist; so müssen sich beide, Gedanke und Realität, entsprechen. Allein Spinoza ist keineswegs dieser Ansicht. Nachdem er nämlich die idea ideae oder die des selbstbewußten Geistes (Eth. II, 22) also geschildert hat: „der menschliche Geist faßt nicht nur die Erregungen des menschlichen Körpers auf, sondern auch die Ideen dieser Erregungen (23); der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers auffaßt"; — behauptet er ganz ausdrücklich (24), daß der menschliche Geist keine adäquate Erkenntniß der Theile in sich schließe, aus denen der menschliche Körper bestehe.

Man begreift, daß Fichte bei Spinoza sogar eine Annäherung an die Sensualisten finden konnte, wenn letzterer Eth. II, 25 u. 26 folgendermaßen fortfährt: „Die Idee einer jeden Erregung des menschlichen Körpers schließt nicht eine adäquate Erkenntniß des äußern Körpers in sich; und der menschliche Geist faßt einen äußeren Körper nur durch die Ideen der Erregungen seines Körpers als wirklich daseiend auf." Wir haben diese ganze merkwürdige Stelle hergesetzt, weil sie besser als alle Reflexion beweist, daß die Wechselwirkung zwischen den Attributen: Denken und Ausdehnung bei Spinoza wirklich, wie Trendelenburg zeigt, selbst im Widerspruch mit seinem metaphysischen Grundprincip hergestellt wird. Und ebenso klar geht aus dieser nominalistischen Anschauung des Denkens hervor, daß der Geist nicht als idea corporis angesehen werden kann, weil der Geist nicht das als Gedanke ist, was der Körper als Ausdehnung. Die metaphy-

ſiſche Anſchauung von dem Verhältniß der Attribute der abſoluten Subſtanz berichtigt ſich durch die anthropologiſche Stellung des Geiſtes zu dem Körper, oder des denkenden zu dem ausgedehnten Modus.

c. Auflöſung der entgegengeſetzten materialiſtiſchen Widerſprüche des moniſtiſch materialiſtiſchen Dynamismus und Idealismus durch einen realiſtiſchen Begriff der Individualität.

Wir haben jetzt die Seele betrachtet, inſofern ſie neben dem materiellen Leibe dualiſtiſch als das formelle, individualiſirende Princip, als abſolute Individualität der Dinge, gedacht wird. Wir haben dieſen Dualismus als moniſtiſch materialiſtiſchen Dynamismus oder Idealismus bezeichnet, weil hier die Materie moniſtiſch zu dem abſoluten Princip erhoben, und das dualiſtiſch dazutretende Form- oder Seelenprincip gewiſſermaßen nur zu einem Prädikate derſelben herabgedrückt wird.

So ſehr auch Fichte bei andern Denkern gegen einen ſolchen Dualismus ankämpft, ſo iſt es ihm doch keineswegs gelungen, ſich ſelbſt ganz von demſelben zu befreien. Im Gegentheile ſehen wir ſeine Anſchauungsweiſe recht eigentlich darin befangen bleiben; er trennt überall die vergängliche, materielle Erſcheinungswelt von der ewigen, immateriellen Idealwelt, in welcher ſich das Reich der idealen Individualitäten als ewiges Geiſterreich entwickelt. In dieſer dualiſtiſchen Zerriſſenheit bleibt ſein Syſtem gefeſſelt, obgleich ſich ſeine ganze ſpekulative Gedankenrichtung davon zu befreien ſtrebt. Wie wir bisher ſcharf auf die Thatſache ſeiner Gefangenſchaft in Dualismus hingewieſen haben, ſo gereicht es uns andererſeits zur beſonderen Befriedigung, auch den Selbſtbefreiungsverſuch unſerer Zeit aus dieſer dualiſtiſchen Zerriſſenheit an demſelben Syſteme veranſchaulichen zu können.

αα) Der materialiſtiſche Widerſpruch löſt ſich logiſch auf, indem der materialiſtiſche Dogmatismus durch eine induktive Erkenntnißtheorie gebrochen wird.

Der materialiſtiſche Widerſpruch in dem idealiſtiſchen und dynamiſtiſchen Begriffe der Individualität hat einen ganz ähnlichen Grund, wie der in dem verwandten Begriffe der Immaterialität. Wie dort die Seelenſubſtanz einerſeits als über den materiellen Cauſalnexus erhoben, und andererſeits doch als integrirender Beſtandtheil deſſelben betrachtet werden ſollte; ſo ſoll auch hier das individualiſirende Princip der Seele für ein nur durch ſich und den göttlichen Geiſt beſtimmtes Weſen gelten, und ſein Entwickelungsproceß doch von einem materiellen Inhalte und deſſen Stellung im allgemeinen Naturleben abhängig ſein.

Dieſer Widerſpruch iſt aber nur ſo lange vorhanden, als man das individuelle Weſen der Dinge von deren realen Subſtraten ablöſt, und dieſen Begriff verabſolutirt, die ſubjektive Idee objektiv vermaterialiſirt. Aber nur das menſchliche Denken iſt Grund dieſer Vermaterialiſirung des Begriffs, denn nur die menſchliche Abſtraktion trennt den realen Inhalt von ſeiner idealen Form, und faßt letztere als ſich individualiſirende Individualität, als ein ſelbſtändiges Weſen auf. Nur wenn der abſtrahirende Geiſt die Sache als bloßes Bild auffaßt, unbekümmert wie dasſelbe in ihm entſtanden iſt; nur wenn er die individuelle Form der Weſen als bloß abſtrakte Idee, als Begriff, betrachtet, und außer Acht läßt, in welchem Verhältniß die ideale Form zu dem realen Inhalt ſteht, und wie ſie ſich in der Natur gebildet hat: nur alsdann gelangt das Denken zu einer ideal-materialen Verſelbſtändigung der Formen und Individualitäten, zu einer abſtrakt idealiſtiſchen Teleologie. Nur wenn man die Anſchauung der ſcheinbar aus ſich ſelbſt entſtehenden Idee auf das bildende

Princip in dem Wesen der Dinge überträgt, kann man einer absoluten Ontologie oder Teleologie anhängen.

Dieser vermaterialisirte Idealismus oder logische Dogmatismus wird gebrochen, wenn man die Individualitäten als Naturerscheinungen auffaßt, und die Entwickelung ihrer Form zum Gegenstande induktiver Forschung macht. Die induktive Forschung hat daher zuerst faktisch eine abstrakte Ontologie und Teleologie abgestreift, um die Wesensbildungen und ihre Gesetze aus den sie umgebenden, sie bedingenden Naturpotenzen zu erklären.

ββ) Die materialistische Krisis vollzieht sich metaphysisch, wenn der materialistische Absolutismus der Idee durch eine realistische Hypothese gebrochen wird.

Die abstrakte Teleologie und Ontologie sind nicht allein von den neueren Naturwissenschaften abgeschüttelt; sondern sie lösen sich auch innerhalb der spekulativen Systeme in ihren eigenen inneren Widersprüchen auf, und erben sich nur dogmatisch fort, ohne eine Lebenskraft durch weitere Aufschlüsse über das Wesen der Welt und des Menschen zu erweisen.

Diese idealistische Teleologie vermag sich nicht aus folgenden Widersprüchen zu befreien: daß die Seele als ein individuelles Princip, als Idee, ewig sein, und doch durch die Entwickelung dieses Princips erst werden soll; daß ihre Entwickelung als causa sui frei durch sie selbst geschaffen, und dennoch durch höhere, ideale, göttliche Assistenz hervorgebracht werden soll; daß endlich die Gesetze dieser Entwickelung durch den Geist Gottes und seine ewigen Vor- und Urbilder von allem Werdenden bedingt, und doch ohne die materielle Mitwirkung des mechanisch physikalischen Causalnexus und seiner realen Naturpotenzen nicht möglich sein sollen.

Durch den strengen Dualismus lösen sich aber die Widersprüche in dieser Anschauung, indem die individuelle Wesenheit gewissermaßen zu einem Prädikate der materiellen Substanzen her-

abſinkt; daher die Seele, welche mit derſelben identificirt wird, ihre ſelbſtändige Bildungskraft und Abſolutheit verliert, und das göttliche Prädikat, causa sui zu ſein, an die abſolute Subſtanz abtreten muß. In dieſer ernſten Spinoziſtiſchen Anſchauung vom Aufgehen des Einzelnen im Ganzen wird einerſeits die Kraft überſehen, welche die Dinge zu einer ſelbſtändigen Individualität vereinigt, und andererſeits die Entwickelung in dem Leben der abſoluten Subſtanz, welche in ewig ſtarrer Vollkommenheit und Selbſtgenugſamkeit gedacht wird (z. B. Spinoza's Ethik I, 30 Anmerk. 1).

Die realiſtiſche Metaphyſik verlegt den Urgrund aller Entwickelung in Gott, und betrachtet das Werden der Individualitäten als die Erſcheinung der individuellen Durchbildung und Entwickelung der abſoluten Subſtanz. Die einzelnen Individualitäten werden nun zu den prädeterminirten Entwickelungstypen einer ſich beſtändig fortpflanzenden Tradition. In dieſer Tradition ſind die Bildungsreſultate des Abſoluten niedergelegt, und die realen Subſtanzen oder Keime, und die unmittelbaren Einflüſſe oder der allgemeine Cauſalnexus bilden die wahren Vermittler des im Wechſelverhältniß wachſenden und ſich entwickelnden individuellen Lebens.

γγ) Die realiſtiſche Hypotheſe, und ihre Bedeutung für eine inductive Ergründung der individualiſirenden Kraft der Seele.

In dem moniſtiſch-materialiſtiſchen Idealismus Spinoza's löſt ſich das idealiſtiſche, formelle Individualitätsprincip auf und die Seele ſinkt zu einer machtloſen Potenz herab; indem die Individuen nicht mehr von einem ſelbſtändigen, ſeeliſchen Individualiſirungsprincips abhängen, ſondern faktiſch von dem ausgedehnten Subſtrate und deſſen realer Stellung in der abſoluten Subſtanz. Die Selbſtändigkeit der Idee, der Individualität, der Seele, verzehrt ſich; während dabei der Blick ſehnſuchtsvoll auf den

wahren Urgrund der individuellen Gebilde hingelenkt wird, und zugleich in der idea ideae ein neues Seelenprincip ſich ablöſt.

Dieſe innere Kriſis des Idealismus bildet ſich in der Leibnitz-Wolfſchen Schule beſtimmter hervor, und wird von dem Kriticismus Kant's weiter fortgeführt. Bei Fichte aber ſehen wir, wie der Idealismus ſein formelles Individualitätsprincip zur dynamiſch wirkenden Seele verſelbſtändigt, und dadurch ein neues reales Subſtrat für dieſelbe zu gewinnen ſucht. Allein dieſe Anſchauungsweiſe, welche wir im Folgenden immer deutlicher werden hervortreten ſehen, hat noch keine feſte Beſtimmtheit erlangt, ſondern tritt in dem Dämmerlicht einer erſt werdenden Erleuchtung auf. Die ganze Anſicht über dieſen höchſt intereſſanten Punkt hat etwas Schwankendes; die Seelendynamide ſchillert zwiſchen Idealismus und Realismus, indem ſie bald noch als formelle Idee, bald dagegen ſchon als reale Naturpotenz auftritt, und ſogar in den phyſiologiſchen Proceß geſtaltend eingreift.

Der Realismus ſtreift das idealiſtiſch formelle Individualiſationsprincip ganz ab, und hält die reale Naturgrundlage der Seele feſt. Er giebt derſelben ein atomiſtiſches Subſtrat, aus welchem die Individualität gebildet iſt, und deſſen Beſtandtheilen die Kraft innewohnt, ſich die äußeren Einflüſſe und die natürlichen Potenzen zu aſſimiliren, um aus ihnen den Organismus zu ergänzen und zu entwickeln. Der Realismus unterſcheidet ſich von dem Dynamismus Fichte's, indem er auch die Subſtanz der Seele als natürliches Element betrachtet, und ſie an ſich dem phyſikaliſch mechaniſtiſchen Cauſalnexus unterwirft, da er auch die Elemente der Seele zuerſt als unbewußte, nothwendige Naturpotenzen wirken, und ihren Einfluß als ſolche auf Nerven und Zellen ausüben ſieht. — Erſt wenn man den idealiſtiſchen Begriff der Individualität auflöſt, und dieſelbe atomiſtiſch aus den allgemeinen Naturpotenzen zuſammenſetzt, kann man natürliche Individualitäten erhalten, welchen die aſſimilirende oder indivi-

dualisirende Kraft innewohnt, sich aus dem allgemeinen Naturleben zu bilden und zu entwickeln. Erst so gelangen wir auch zu einer einheitlichen Weltanschauung, indem die einzelnen Individualitäten als reale Größen die traditionellen Resultate des vergangenen, ewig werdenden Entwickelungsprocesses der absoluten Substanz fortführen, und dieselben weiter durchbilden helfen. Nur durch Auflösung der absoluten gelangen wir zu dem wahren Begriffe realer Individualitäten und einer sich in den Einzelnen individualisirenden höchsten Individualität. Nur wenn die Individualitäten aus atomistischen Bestandtheilen entstehen, kann man sich aus den atomen Bestandtheilen des Weltalls auch eine höchste individuelle, organische Lebenseinheit gebildet denken.

§. 7.

Der dualistisch spiritualistische Dynamismus und Idealismus lösen Beide ihr spiritualistisches Moment realistisch auf.

Wir haben in § 6 gesehen, daß sich von dem metaphysisch dynamischen Seelenprincipe die mechanisch materielle Welt ablöst; daß diese Anschauung als ein Dualismus von ideal formeller Individualität und mechanisch materieller Leiblichkeit auftritt, und daß das dynamische Formprincip als individuelle Seele eine eigenthümliche, realistische Bedeutung gewinnt. In dieser organischen Individualität, welche dualistisch begriffen wird, tritt also ein neues Princip, das des Bewußtseins auf, welches die Einheit des menschlichen Wesens in einen doppelten Idealismus zersplittert. Der ursprünglich spiritualistisch monadologische Dynamismus hat demnach mehrere Metamorphosen durchzumachen; er verwandelt sich allmälig in einen Dualismus oder einen monistisch materialistischen Dynamismus (Formalismus), und sodann in einen doppelten Dualismus oder einen dualistisch spiritualistischen

Dynamismus (Idealismus). Zu dem Dualismus von formeller Individualität und materieller Leiblichkeit tritt nun noch das spiritualistische, oder eigentlich idealistische Moment des Bewußtseins.

Wenn wir die Lehre Fichte's von dem Bewußtsein scharf ins Auge fassen, so wird sich uns auch hierin eine merkwürdige Unbestimmtheit zeigen. Diese ist durch die metaphysischen Principien des Idealismus selbst hervorgerufen, sucht sich aber bei Fichte zu berichtigen, indem die Principien sich in ihre verschiedenen Bestandtheile auflösen, die sich dann zu besondern Problemen einer inductiven Forschung gestalten. Individualität, Personalität und Immortalität, oder das Formprincip, das Bewußtsein und das metaphysische Substrat der Seele werden von dem Idealismus ganz und gar identificirt; sie trennen sich aber als durchaus unvereinbare Dinge wieder von einander. — Wie Lotze's Anschauungsweise eine eigenthümliche Uebergangsformation aus dem Materialismus durch idealistischen Spiritualismus in eine realistische Metaphysik darstellt; so ist diejenige Fichte's eine nicht minder merkwürdige Uebergangsformation aus dem Idealismus durch dynamistischen Spiritualismus ebenfalls in eine realistische Metaphysik. — Fichte geht daher von einem idealistischen Identitätsstandpunkte aus, welcher, ähnlich wie der Spinoza's, Bewußtsein und individuelles Formprincip als gleich setzt. Bei näherem Eingehen trennt sich jedoch das Bewußtsein, die idea ideae, von der idea corporis oder von der als bewußtlose Entelechie den Leib schaffenden Thätigkeit der Seele.

a. Materialistischer Widerspruch des Ideal-Realismus Fichte's als dualistisch spiritualistischer Dynamismus, indem er die Seele als Personalitätsprincip betrachtet, und die Entwickelung des Bewußtseins dennoch von den Gesetzen der Gehirnsubstanz

und den durch sie vermittelten Sinneseindrücken abhängig macht.

Wir haben zuerst den Standpunkt der Identität nochmals fest hinzustellen. Wir haben zwar schon in § 6 bewiesen, daß sich von einem ideellen Formprincip ein dynamisches Seelenprincip abscheidet. Jetzt ist aber noch zu zeigen, wie die Ansicht von einer Identität des Formprincips und des Seelensubstrates dadurch hervorgerufen wurde, daß man das Seelensubstrat mit dem Bewußtsein der Personalität, und dieses mit der Idee der Individualität identificirte. Wir werden sehen, wie Fichte die Seele zur Phantasie, und die Phantasie zum teleologischen Principe der Individualität macht. Dies geht am charakteristischsten aus folgender Stelle (S. 366) hervor, in welcher der schaffende Genius der Dinge, wie sich Fichte ausdrückt, als „künstlerische Phantasiethätigkeit" hingestellt wird. „Müssen wir die Gegenwart einer objektiven, leibgestaltenden Phantasie als das innerlich Organisirende unsers Leibes annehmen, so ist dies gerade, wie wir zeigten, was im Tode uns verbleibt, gleichwie es während des Lebens die verborgen leitende „„Vorsehung"" unseres äußeren Leibes war."

αα) Vermaterialisirung der Seele bei einem dynamistischen Begriffe der Personalität.

Die Phantasie verliert nicht allein ihre seelische, sondern auch ihre eigenthümlich produktive Bedeutung, indem Fichte durch seinen idealistischen Begriff von der Seele dieselbe vermaterialisirt, statt durch denselben seiner Weltanschauung einen spiritualistischen Ausbau zu geben, wie er doch bemüht ist. Die zur Phantasie gewordene Seele wird vermaterialisirt, indem sie mit dem formellen Princip des Leibes, der leibbildenden Individualität, verwechselt wird. Zu einer solchen Anschauung neigt die ganze moderne Philosophie. Sie identificirt auf ähnliche Weise die Seele mit der formellen, leibbildenden Kraft, mag sie dieselbe nun Phantasie, Vernunft, Wille,

Trieb oder Entelechie nennen. Hiedurch hat ſie einen materialiſtiſchen oder vielmehr naturaliſtiſchen Charakter, wie ſie denn auch in der linken Seite der Hegel'ſchen Schule in monoiſtiſch materialiſtiſchen Idealismus (Dualismus) und aus dieſem in wirklichen Materialismus und Naturalismus übergegangen iſt. — Derſelbe naturaliſtiſche Zug zeigt ſich auch bei Fichte in ſeiner Auffaſſung der Seele als Vegetations-, Lebens- und Individualitätsprincip oder als „leibgeſtaltende Phantaſie" (S. 369). Dieſer materialiſtiſche Charakter wird durch die idealiſtiſche Metaphyſik zwar verdeckt, aber nicht aufgehoben. Letztere läßt nämlich die Seele als Phantaſie, als leibgeſtaltende Macht, nicht von den materiellen Beſtandtheilen des Leibes und dem mechaniſtiſch phyſikaliſchen Cauſalnexus, ſondern unmittelbar von Gott abhängig ſein. Aber einerſeits bleibt die ideale Macht Gottes von der herzutretenden Wechſelwirkung mit der materiellen Welt und von der des ſchaffenden Genius abhängig, wie andererſeits dieſer als leibgeſtaltende Phantaſie der Individuen von deren realen Subſtraten. Der Idealismus bleibt in dem Widerſpruche befangen, die Individualität als causa sui und zugleich als modus in Gott oder der abſoluten Subſtanz zu betrachten, ohne weder Gott, noch der individuellen Seele die Kraft zu verleihen, irgend Etwas ohne Mitwirkung des allgemeinen Naturlaufs wirken zu können. Ganz analog hiemit ſind die Anſchauungen und die Widerſprüche in dem Begriffe der Phantaſie oder der Seele als Perſonalität, welche letztere ſich von der Eigenſchaft der Seele als Individualität ablöſt.

ββ) Die leibgeſtaltende und die phantaſiebildende Kraft der Seele ſcheiden ſich von einander.

Die Phantaſie oder das Bewußtſein muß in dieſer leibbildenden Thätigkeit ohne Bewußtſein, ja ſogar ohne Phantaſieerſcheinung wirken, weil die teleologiſche Funktion der Seele weder in das Bewußtſein, noch in eine unbewußte Vorſtellung eintritt, ſondern aus rein mechaniſch-phyſikaliſcher Nothwendigkeit ſich voll-

zieht. Daher der Materialismus dieſen Einfluß der Seele ganz und gar leugnet, und dieſelbe weder als ſelbſtändiges Bewußtſein, noch als idealiſtiſches Formprincip gelten läßt. Fichte ſchwankt zwiſchen zwei Auffaſſungen: er ſetzt ſie bald als identiſch, bald löſt er ſie von einander als verſchiedene Grade oder verſchiedene Richtungen deſſelben wirkenden Principes ab, bis er ſie endlich gänzlich von einander trennt.

Fichte nimmt zuerſt ein allmäliges Uebergehen der Thätigkeitsweiſen der Seele, von dem hellſten Bewußtſein bis zu den dunkelſten Akten der bewußtloſen Naturnothwendigkeit an, und umgekehrt; und er glaubt dieſe Fähigkeit in der Phantaſie am beſten veranſchaulicht zu finden. Er behauptet daher S. 486: „daß ein und daſſelbe Vermögen ſowohl dort, in den leiblichen Vorgängen, als hier, in den Veränderungen des Bewußtſeins, thätig ſei und nur verſchieden ſich äußere nach den Graden der Intenſität, die es erlange.“ Wir ſehen hier, wie bemerkt, die Seele mit dem Princip der idea corporis verſchmolzen, ja ſogar die von Ariſtoteles ſchon ſo ſcharf geſchiedenen Funktionen der Entelechie und Energie vermiſcht. Man müßte nach dieſer Theorie denken, daß in der Phantaſie, in dem Bewußtſein, nichts als ein potenzirter, bewußt geordneter Vegetationsproceß zu ſehen wäre. Ganz abgeſehen davon, daß in unſerer Perſonalität ſich ein leibliches Bewußtſein von einem geiſtigen ſcheidet, ſo trennt ſich in dem geiſtigen Bewußtſein bekanntermaßen nochmals das, was wir Selbſtbewußtſein und Weltbewußtſein, oder Bewußtſein unſerer Subjektivität und der uns gegenüberſtehenden Objektivität nennen. Alle genannten Vorgänge müßten nach der Vorſtellungsweiſe Fichte's in einander fallen, wenn nämlich die leibgeſtaltende und die bewußtſeinbildende Thätigkeit der Seele eine und dieſelbe wäre. Gleichwohl läßt Fichte zuerſt die leibbildende von der das ideale Schema zu der Individualität (idea corporis) bildenden Kraft wieder auseinander fallen, wenn er (§. 197—199) auf

dieſes Thema näher eingeht. Die Seele muß den materiellen Nahrungsſtoff zur Bildung des Organismus verwerthen; dabei ſoll ihr jedoch ein orientirendes Urbild des Organismus gegenwärtig ſein, nach dem ſie, wiewohl bewußtlos und unwillkürlich, alle jene einzelnen Proceſſe ineinander berechnet und ſo die gelungene Summe des Ganzen zieht." (S. 472). In der Ueberſicht des Paragraphen (S. XXVII) wird die Phantaſie geradezu ſchon als ein doppelſeitiges Bildungsvermögen bezeichnet. Von dieſer unterſcheidet ſich endlich nochmals als das rein Menſchliche „der Geiſt (§ 239) mit dem Merkmal des Selbſtbewußtſeins, der Eigenſchaft des allgemeinen Denkens und, was auf's innigſte damit zuſammenhängt, der freibewußten Selbſtbeſtimmung, endlich der aprioriſche Inhalt der Ideen, welche das Weſen des Geiſtes kennzeichnen" (S. 560). Allein „was dies Aprioriſche eigentlich ſei und wie es im Bewußtſein entſtehe, ingleichen wie es zum Weſen des Geiſtes ſich verhalte: dies gehört wohl zugeſtandenerweiſe zu den ſtreitigſten Punkten pſychologiſcher Unterſuchung", wie Fichte ſogleich bemerkt. Die Schwierigkeiten ſind apriori leicht beſtimmbar; wir haben ſie bereits C §. 5 angegeben, und werden nur noch den Grund derſelben zu erkennen haben.

γγ) Die phantaſiebildende Kraft der Seele ſcheidet ſich wiederum in ein irdiſches zeitliches Bewußtſein und in eine ewige Vernunftanſchauung des Göttlichen.

Der Geiſt ſoll ſich zu einer Erkenntniß des wahren, ewigen Weſens der Dinge, zu einem in Gott Schauen derſelben allmälig erſchwingen.

„Nur in dem Maße als der menſchliche Geiſt durchwirkſam iſt für den göttlichen, d. h. als er jene in ſeiner Urpotenzialität ſchon liegende Einheit ſeiner Perſönlichkeit mit dem göttlichen Geiſtweſen lebendig erhalten oder (eine univerſelle Hemmung die-

ſes Verhältniſſes vorausgeſetzt) in ſich wieder hergeſtellt hat, iſt überhaupt in ihm das vollmenſchliche Daſein hindurchgebrochen und vermag er vollkommen geiſtige Thaten zu vollbringen. Der höchſte Gipfel dieſer Bethätigung des Göttlichen im Menſchlichen iſt die eigentliche Offenbarung, die gewährte Einſchau in die umfaſſendern Verhältniſſe einer Weltordnung, in welche eingereiht auch unſer gegenwärtiges Daſein erſt ſeine Bedeutung und Begreiflichkeit erhalten kann. Aber auf der unterſten Stufe dieſer Offenbarungsfähigkeit befindet ſich ein Jeder, in dem überhaupt nur der Geiſt ausgeboren, das Bewußtſein der Ideen erwacht iſt." (S. 603 u. 4.)

Hier iſt abermals ein Zerfallen der vorhin noch einheitlichen Perſonalität in ein „Doppelleben" des Geiſtes. Nachdem ſich ſchon die Seele von der Individualität losgelöſt, zerſplittert ſich dieſer Dualismus nochmals in ein natürliches, zeitliches, und ein übernatürliches, ewiges Bewußtſein. Das Bewußtſein unterſcheidet in ſich Verſtand und Vernunft. Der Verſtand iſt von „bloß peripheriſcher Natur" (S. 604) und entwickelt ſich aus der ſinnlichen Wahrnehmung heraus. „Seinem phänomenalen Inhalte nach exiſtirt er nur auf dem Standpunkte des Hirnbewußtſeins, iſt bloßes Erdgeſicht, welches mit dem Ablegen des Sinnenleibes verſchwindet (§. 174.)" S. 591. Die Vernunft dagegen kann ſich zu einer Anſchauung der göttlichen Idealwelt erſchwingen, wie ſie die obige Stelle Fichte's (S. 603) geſchildert hat. Auf jenes Doppelleben des menſchlichen Geiſtes haben wir bereits früher S. 170 u. 171 aufmerkſam gemacht. Dieſe Anſchauung aber iſt hervorgegangen aus dem Schwanken zwiſchen einer realiſtiſchen und einer nominaliſtiſchen Erkenntnißtheorie im Sinne des Mittelalters, oder zwiſchen dem Identitätsſtandpunkte und dem einer induktiven Logik. Letzterer ſucht ſich von dem erſten zu befreien und hat es inſofern gethan, als das abſolute Wiſſen von dem Hegel'ſchen Gottſein zu einem Gottſchauen herabſinkt, und der Dualis-

mus zwischen dem idealen, aprioriſchen Vermögen der Vernunft und dem phänomenalen, aposteriorischen des Verſtandes ſich in eine einheitliche Anſchauungsweiſe aufzulöſen ſucht. Allein eine ſolche Einheit iſt nicht errungen, und nur überall eine tiefe Sehnſucht nach derſelben ſichtbar. (C. §. 5.) Die Sinnenwelt wird faſt durchgehends als eine Beſchränkung (S. 569), der Nervenapparat ſogar als „ein Depotenzirendes“ hingeſtellt, (S. 593) obgleich „die leiblich organiſche Unterlage in allen dieſen (d. h. den irdiſch-zeitlichen) Bewußtſeinszuſtänden das unverbrüchlich Mitwirkende“ (S. 418) ſein ſoll. Fichte verwickelt ſich ſo in den unlösbaren Widerſpruch, die Seelen in dem irdiſchen Leben einen nothwendigen Entwicklungsproceß durchmachen zu laſſen, und das ganze leibliche Leben dennoch zu der Ausgeburt des inneren Seelenleibes, der ſich aus denſelben heraus erzeugen ſoll, für untauglich zu erklären. Und ebenſo wenig kommt er über den Gegenſatz eines Doppellebens in unſerm Bewußtſein hinaus, ſo ſehr ſeine ganze Anſchauungsweiſe auch nach einer einheitlichen Auffaſſung, nach einer wachſenden Einſicht in das Weſen der Dinge bei einem immer mehr ſich entwickelnden Selbſtbewußtſein, hindrängt. Die Bewußtſeinsarten des Seeliſchen, Ewigen, in uns und in Gott, des Materiellen, Vergänglichen, in unſerer leiblichen Phyſis und der äußeren Natur, wurzeln aber bei Fichte alle in einem individuellen, ſeeliſchen Urgrunde, durch welchen ſich die ſpekulative, dualiſtiſche Erkenntnißtheorie aufzulöſen ſtrebt, während auch im Bewußtſein ein realer Hintergrund aus myſtiſchem Dunkel auftaucht. Gerade dieſe Seite der Seele, an welcher einerſeits eine individuelle reale Naturbedingtheit durchbricht, andererſeits aber auch das ganze nächtliche Gebiet des Hellſehens, der magnetiſchen Einwirkungen, des Rapportes mit einer höheren Geiſterwelt ſich einſchleicht, ſetzt die Fichte'ſchen Syſteme in eigenthümliche Oppoſition mit der Identitätslehre und deren pantheiſtiſchem Monismus (Buch I, Cap. 4). — „Indem wir zu zeigen ſuchen“

ſagt er, ſeinen Gegenſatz zu Hegel am charakteriſtiſchſten S. 117 bezeichnend, „wie in jenem überſinnlichen Principe des Menſchen gerade der Grund ſeiner Verleiblichung, d. h. ſeiner durchaus individuellen Erſcheinung liegt, wird dadurch zugleich der Beweis geführt, daß dies überſinnliche Princip ſelbſt ein individuelles ſei, keineswegs aber als eine allgemeine Natur- oder Vernunftkraft betrachtet werden könne, wodurch die principielle Frage, welche uns hier beſchäftigt, ob das Weſen des Menſchen ein individuelles oder ein abſtrakt allgemeines ſei, auf erfahrungsmäßigem Wege unwiderſprechlich entſchieden wird."

b. Materialiſtiſcher Widerſpruch des dualiſtiſch ſpiritualiſtiſchen Idealismus der Identitätsſyſteme, indem dieſelben das ſubjektiv perſönliche Bewußtſein zugleich als objektives Selbſtbewußtſein des Abſoluten auffaſſen, und darüber die perſönliche Selbſtändigkeit, die eigentliche Perſonalität der Seele, aufgeben.

Um zu zeigen, wie ſich in dem Fichte'ſchen Syſteme einerſeits die Einſeitigkeiten des Identitätsſtandpunktes aufzulöſen ſuchen, und andererſeits ein realiſtiſch ſpiritualiſtiſches Individualitätsprincip nachdringt, müſſen wir das Syſtem noch kurz mit den Principien des Identitätsſtandpunktes in Vergleich bringen, wie früher mit dem Leibnitziſchen Monadismus und dem Spinoziſtiſchen Dualismus. Wir ſehen dabei von der Beſonderheit des Schelling'ſchen oder Hegel'ſchen Syſtemes ab, ebenſo von allen den feinen Nuancirungen, welche dieſer Standpunkt durch die Weiterbildungen der Schulen erlangt hat, worüber wir bei einer andern Gelegenheit ausführlicher reden werden. Hier handelt es ſich darum, den Standpunkt in ſeiner größten Allgemeinheit aufzufaſſen, und denſelben in ſeinem Verhältniß zu derjenigen Richtung zu charakteriſiren, welche Fichte in ſeinem Syſtem vertritt.

Wir ſehen dabei von aller Verſchiedenheit in der Auffaſſung der materiellen Natur ab; wir können dies mit Recht, weil alle Standpunkte von ihren noch ſo verſchiedenen metaphyſiſchen Principien aus auf diejenigen Geſetze zurück kommen müſſen, welche die empiriſche Forſchung als Erſcheinungen des mechaniſtiſch phyſikaliſchen Cauſalnexus der materiellen Natur hinſtellt. Abgeſehen von dem Verhältniß des Bewußtſeins zu der materiellen Natur und dem phyſiologiſchen Leibe, bekennen ſich die Identitätsſyſteme zu einer gleichen Anſchauung von demſelben.

αα) Der denkende Geiſt wird mit dem begrifflichen Inhalte desſelben identificirt.

„Durch ſeine Natürlichkeit iſt der Geiſt Individualität; durch ſeine abſtrakte Beziehung auf ſich als Bewußtſein iſt er Subjektivität", wie Roſenkranz in ſeinem Syſtem der Wiſſenſchaft § 632 ſagt. „Er iſt aber nach ſeinem Weſen allgemein und muß daran arbeiten, den Inhalt, als welchen er ſich findet, zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die ſeine Freiheit, fort zu beſtimmen." § 635. „Er iſt nur deßhalb Wiſſen von ſich und Anderm, oder erſcheint Anderes ihm und er ſich ſelbſt, weil er an und für ſich ſubſtanzielle Totalität iſt, für welche die Beziehung auf Anderes als Verhältniß von Subjekt und Objekt nur die Bedeutung hat, ſich auch actu als Geiſt zu erfahren und in ſtetem Fortſchritt den Schein aufzuheben, als wenn das Weſen des Geiſtes und das Weſen der ihm ſich darſtellenden Erſcheinung ein qualitativ verſchiedenes wäre." (S. 417) Der Geiſt iſt daher das Abſolute, wie Hegel bezeichnend ſagt; „der Begriff der Philoſophie iſt die ſich denkende Idee, die wiſſende Wahrheit (§ 236), das Logiſche mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in ſeiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit iſt." (Hegel's Encyklopädie § 574.)

Wie in den dualiſtiſchen Syſtemen, z. B. im Spinozismus, die Seele als idea subjecti, corporis oder mikrokosmi aufgefaßt

wurde, ſo wird ſie in den Identitätsſyſtemen als idea objecti, naturae oder makrokosmi betrachtet. Die Natur iſt daher von dieſem Standpunkte aus nur der veräußerlichte, bewußte Geiſt, und der Geiſt nur die abſtrakte, bewußte Natur. Der Geiſt wird mit ſeinen Ideen identificirt, ja verwechſelt, die Ideen wieder mit dem begriffenen Weſen der Dinge. Das Weſen des Geiſtes bildet ſomit das bewußte Weſen der Welt, welches Bewußtſein ſich im abſoluten Geiſte der Menſchheit ausgebiert. Der Geiſt wird zur Natur, wie die Natur zum Geiſte, als ein und daſſelbe Weſen. Daher das Identitätsſyſtem, trotz ſeiner begrifflichen Abſtraktheit, dennoch einen naturaliſtiſchen Charakter hat; wenn auch aus dem Reiche der Natur das Leben der Geſchichte wächſt, „welche die Erinnerung und die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes bildet.“ (Hegel's W. Bd. II, S. 391.)

ßß) Die Identitätsphiloſophie erhält einen materialiſtiſchen Charakter.

Der großartige Zug nach Einheit in der ganzen Weltanſchauung, welcher Hegel beherrſchte und ſich noch nie zuvor eine ſo durchgebildete einheitliche Form geſchaffen hatte, erweiſt ſich auch in dieſer Vereinigung von Natur und Geiſt. Allein dieſelbe iſt keineswegs in Wahrheit erreicht, ſondern Beide bleiben als durchaus fremde Mächte einander gegenüber ſtehen, indem die Natur auch von Hegel nur als das Vergängliche, Aeußerliche betrachtet wird. „Der gewordene Geiſt hat daher den Sinn, daß die Natur an ihr ſelbſt als das Unwahre ſich aufhebt, und der Geiſt ſo ſich als dieſe nicht mehr in leiblicher Einzelnheit außer-ſich-ſeiende, ſondern in ihrer Concretion und Totalität einfache Allgemeinheit vorausſetzt, in welcher er Seele, noch nicht Geiſt iſt.“ (Encykl. Heg. S. W. VII, II. S. 16).

Dieſe Vereinigung von Natur und Geiſt iſt deßhalb trüglich, weil das ſie vereinigen Sollende nur von außen an dieſelben herangebracht iſt. Die Natur iſt nur deßwegen Allgemein-

heit oder Idee, weil der Geist sie als solche auffaßt; sie ist also nur im Geiste Idee, und nur als solche gleichen Wesens mit dem Geist; das verbindende Glied fällt nur in den Geist, die Vereinigung ist also illusorisch. Welche Bedeutung in diesem Systeme die Natur in Wahrheit für den Geist hat, das sehen wir aufs deutlichste aus der angeführten Stelle; sie wird darin nur als das Unwahre betrachtet, welches aufgehoben werden muß.

Die Individualitäten verschwinden bei Hegel in dem absoluten Geiste, wie bei Spinoza in der absoluten Substanz. Nur scheinen sie bei Hegel den hohen Zweck erlangt zu haben, dem absoluten Geiste selbst eine innere, reinere Durchbildung zu erwerben. Und doch müssen auch diese individuellen Geister alle durch die abstrakte Macht der Denk- und Weltkategorien des absoluten Geistes ersterben, wie die leibliche Individualität durch die abstrakte Macht der individuellen Seele oder der in ihr lebendigen allgemeinen Idee. In dieser Hinsicht erschien mir immer der Uebergangsparagraph aus der Naturphilosophie Hegel's in die Philosophie des Geistes, welcher auf so pikante Weise den „Tod des Individuums aus sich selbst" schildert, (§ 375) als die tragische Krisis des Systems. „Die Allgemeinheit, nach welcher das Thier als einzelnes eine endliche Existenz ist, zeigt sich an ihm als die abstrakte Macht in dem Ausgang des selbst abstrakten, innerhalb seiner vorgehenden Processes (§ 356). Seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine ursprüngliche Krankheit und der angeborne Keim des Todes. Das Aufheben dieser Unangemessenheit ist selbst das Vollstrecken dieses Schicksals. Das Individuum hebt sie auf, indem es der Allgemeinheit seine Einzelnheit einbildet: aber hiemit, insofern sie abstrakt und unmittelbar ist, nur eine abstrakte Objektivität erreicht, worin seine Thätigkeit sich abstumpft, verknöchert hat, und das Leben zur processlosen Gewohnheit geworden ist, so daß es sich so aus sich selbst tödtet." (Hegel. S. W. Bd. VII, I. S. 693.)

γγ) Verlust der Individualität und Personalität bei dem idealistischen Begriffe der Persönlichkeit.

Hegel hat mit der ganzen Energie seines denkenden Geistes Ernst damit gemacht, das Wesen des persönlichen Geistes als das wahrhaft Ideale, als das lebendige Allgemeine in uns zu betrachten. Nur der Geist war ihm das wahrhaft oder absolut Reale, und dieses nur in dem reinen Aether des Begriffes, d. h. als Allgemeines und Nothwendiges. Die Individualität löste sich von dem persönlichen Geiste ab; sie war das auf der Stufe der Endlichkeit, Aeußerlichkeit, Bewußtlosigkeit befangene Absolute; ihre Wahrheit bestand nur darin, daß die ihr immanente Idee oder das ewige Wesen in ihr die materielle Erscheinung aufhob.

Aber welche teleologische Bedeutung soll die Auflösung der Individualitäten in dem System der absoluten Teleologie haben? — Für die Individuen selbst würde sie nur dann einen Zweck haben, wenn dieselben durch das Absterben und Abstreifen ihrer materiellen Erscheinung ein allmäliges Aufleben und Erwachen ihrer idealen Natur erlangen könnten, mit der Aussicht eines selbstbewußten Fortbestehens in dem absoluten Geiste. Allein letzteres ist nach dem Hegel'schen Systeme selbst für den menschlichen Geist in Frage gestellt; wir erinnern an die von Richter und Feuerbach hervorgerufenen Streitigkeiten über die persönliche Unsterblichkeit. Den andern Wesen wird Persönlichkeit und Bewußtsein von Hegel ganz abgesprochen. Die obige Annahme kann deßhalb nicht zugelassen werden, zumal sie auch der Erfahrung zu widersprechen scheint.

Ebenso nutzlos und zwecklos bleibt der tragische Selbstmord der Individuen für das Absolute selbst. Als Entelechie kann die ewige Idee eines Individuums durch das „sich Tödten aus derselben" im Absoluten nicht erst entstehen; da sie nach den Begriffen des Systems als das in der materiellen Erscheinung

eines Weſens bereits Wirkende betrachtet wird, und daher ſchon als ſolche vorausgeſetzt werden muß. — Auch ein Bewußtſein der Idee kann durch das ſich Verzehren der Individuen aus „ihrer Unangemeſſenheit zur Allgemeinheit“ nicht erſt im abſoluten Geiſte hervorgebracht werden. Der abſolute Geiſt wird entweder, wie auf der linken Seite der Hegel'ſchen Schule, mit dem abſoluten Geiſte der Menſchheit identificirt; oder, wie auf der rechten Seite, (z. B. von Roſenkranz in ſeiner weſentlichen Modification des Hegel'ſchen Syſtemes durch ſein „Syſtem der Wiſſenſchaft“ § 871) als perſönlicher, bewußter Weltgeiſt über Geſchichte und Natur erhoben. In dem abſoluten Geiſte der Menſchheit kann aber die abſolut gewordene Idee einer individuellen Erſcheinung kein Bewußtwerden derſelben erwecken, weil ſonſt die Naturwiſſenſchaft vollendet, d. h. ein adäquates Bewußtſein der Naturgebilde erlangt wäre. In dem abſoluten Geiſte Gottes kann das Bewußtſein der Ideen ebenſo wenig erſt mit „dem Tode der Individuen aus ſich ſelbſt“ erzeugt werden, weil dieſelben bereits als Entelechien in dem Abſoluten präexiſtirt haben, und von dem perſönlichen Bewußtſein deſſelben auch begriffen ſein müßten, da der ordo rerum als ordo idearum angeſehen und der Inhalt des Weltalls in dem göttlichen Geiſte als bewußte Idealwelt vorausgeſetzt wird. Die Teleologie als abſoluter Idealismus oder Panlogismus vernichtet ſich ſomit ſelbſt, weil man für die teleologiſche Vorſtellungsweiſe keinen teleologiſchen Grund in dieſem Syſteme auffinden kann.

Es bliebe jetzt nur noch eine, nämlich die realiſtiſche Erklärungsweiſe der Teleologie zurück; man könnte behaupten, daß die Aufgabe der teleologiſch wirkenden Idee der Ausbau und die Fortpflanzung der realen Individualitäten ſei. Allein in dieſer Vorſtellungsweiſe müßte die Annahme einer als Entelechie energirenden Idee als überflüſſig, ja als ein Hyſteron-Proteron angeſehen werden. Man würde ſich ein ſolches zu Schulden kommen

γγ) Verlust der Individualität und Personalität bei dem idealistischen Begriffe der Persönlichkeit.

Hegel hat mit der ganzen Energie seines denkenden Geistes Ernst damit gemacht, das Wesen des persönlichen Geistes als das wahrhaft Ideale, als das lebendige Allgemeine in uns zu betrachten. Nur der Geist war ihm das wahrhaft oder absolut Reale, und dieses nur in dem reinen Aether des Begriffes, d. h. als Allgemeines und Nothwendiges. Die Individualität löste sich von dem persönlichen Geiste ab; sie war das auf der Stufe der Endlichkeit, Aeußerlichkeit, Bewußtlosigkeit befangene Absolute; ihre Wahrheit bestand nur darin, daß die ihr immanente Idee oder das ewige Wesen in ihr die materielle Erscheinung aufhob.

Aber welche teleologische Bedeutung soll die Auflösung der Individualitäten in dem System der absoluten Teleologie haben? — Für die Individuen selbst würde sie nur dann einen Zweck haben, wenn dieselben durch das Absterben und Abstreifen ihrer materiellen Erscheinung ein allmäliges Aufleben und Erwachen ihrer idealen Natur erlangen könnten, mit der Aussicht eines selbstbewußten Fortbestehens in dem absoluten Geiste. Allein letzteres ist nach dem Hegel'schen Systeme selbst für den menschlichen Geist in Frage gestellt; wir erinnern an die von Richter und Feuerbach hervorgerufenen Streitigkeiten über die persönliche Unsterblichkeit. Den andern Wesen wird Persönlichkeit und Bewußtsein von Hegel ganz abgesprochen. Die obige Annahme kann deßhalb nicht zugelassen werden, zumal sie auch der Erfahrung zu widersprechen scheint.

Ebenso nutzlos und zwecklos bleibt der tragische Selbstmord der Individuen für das Absolute selbst. Als Entelechie kann die ewige Idee eines Individuums durch das „sich Tödten aus derselben" im Absoluten nicht erst entstehen; da sie nach den Begriffen des Systems als das in der materiellen Erscheinung

eines Weſens bereits Wirkende betrachtet wird, und daher ſchon als ſolche vorausgeſetzt werden muß. — Auch ein Bewußtſein der Idee kann durch das ſich Verzehren der Individuen aus „ihrer Unangemeſſenheit zur Allgemeinheit“ nicht erſt im abſoluten Geiſte hervorgebracht werden. Der abſolute Geiſt wird entweder, wie auf der linken Seite der Hegel'ſchen Schule, mit dem abſoluten Geiſte der Menſchheit identificirt; oder, wie auf der rechten Seite, (z. B. von Roſenkranz in ſeiner weſentlichen Modification des Hegel'ſchen Syſtemes durch ſein „Syſtem der Wiſſenſchaft“ § 871) als perſönlicher, bewußter Weltgeiſt über Geſchichte und Natur erhoben. In dem abſoluten Geiſte der Menſchheit kann aber die abſolut gewordene Idee einer individuellen Erſcheinung kein Bewußtwerden derſelben erwecken, weil ſonſt die Naturwiſſenſchaft vollendet, d. h. ein adäquates Bewußtſein der Naturgebilde erlangt wäre. In dem abſoluten Geiſte Gottes kann das Bewußtſein der Ideen ebenſo wenig erſt mit „dem Tode der Individuen aus ſich ſelbſt“ erzeugt werden, weil dieſelben bereits als Entelechien in dem Abſoluten präexiſtirt haben, und von dem perſönlichen Bewußtſein deſſelben auch begriffen ſein müßten, da der ordo rerum als ordo idearum angeſehen und der Inhalt des Weltalls in dem göttlichen Geiſte als bewußte Idealwelt vorausgeſetzt wird. Die Teleologie als abſoluter Idealismus oder Panlogismus vernichtet ſich ſomit ſelbſt, weil man für die teleologiſche Vorſtellungsweiſe keinen teleologiſchen Grund in dieſem Syſteme auffinden kann.

Es bliebe jetzt nur noch eine, nämlich die realiſtiſche Erklärungsweiſe der Teleologie zurück; man könnte behaupten, daß die Aufgabe der teleologiſch wirkenden Idee der Ausbau und die Fortpflanzung der realen Individualitäten ſei. Allein in dieſer Vorſtellungsweiſe müßte die Annahme einer als Entelechie energirenden Idee als überflüſſig, ja als ein Hyſteron-Proteron angeſehen werden. Man würde ſich ein ſolches zu Schulden kommen

laſſen, indem man das erſt zu Erklärende, die ſelbſtändige Form, als allgemeine Idee, und deren Entwickelung als wirkende Urſache vorausſetzen müßte. — In dem abſoluten Panlogismus des Identitätsſyſtems gehen aber die Entelechien als individuelle Gebilde ganz und gar unter, ſie verſchwinden im Abſoluten, weil ſie nur als Allgemeinbegriff daſelbſt exiſtiren ſollen; ſie können im Grunde ſogar in den realen Individualitäten nicht als wirkend angenommen werden, weil ein an ſich Allgemeines jede individuelle Eſſenz und Exiſtenz zerſprengt und unmöglich macht.

Wie im Spinozismus die Individualität in der abſoluten Subſtanz aufging, ſo in dem Identitätsſyſtem in dem abſoluten Logos oder Geiſt. Das Abſolute wurde aus der Subſtanz in den menſchlichen oder abſoluten Geiſt verlegt. Wie in dem Spinozismus der Geiſt zum bloßen Prädikate der Individualität oder gar der materiellen Erſcheinung derſelben, der ausgedehnten Subſtanz, herabſank; ſo wurde in dem Identitätsſyſtem Hegel's umgekehrt die Ausdehnung und das Weſen der endlichen Dinge nur zum Prädikat des Geiſtes. Die Identitätsphiloſophie, oder das Syſtem des abſoluten Panlogismus, bleibt ſomit in dem Widerſpruch befangen, daß der Geiſt oder der abſolute Logos dennoch an Perſönlichkeiten, dieſe an Individualitäten, und dieſe wieder an die Natur gebunden bleiben, indem die Individualitäten, Perſonalitäten und der abſolute Geiſt überall nur als Prädikate oder als Produkte ihrer natürlichen, realen Grundlage auftreten. Dieſer innere Widerſpruch des Syſtemes erzeugte die linke Seite der Hegel'ſchen Schule, welche die Realität der Natur und der Individualitäten reſtituirte.

Der transſcendente Panlogismus Hegel's wurde zum immanenten Panlogismus, welcher nicht mehr weit bis zum Materialismus hatte. Er mußte zum Materialismus werden, wenn die Anſicht von dem Logos, als dem Idealen, abſtrakt Formellen oder Allgemeinen, ſich verlor, ohne daß die Erſcheinung des Be-

wußtſeins weder anthropologiſch, noch metaphyſiſch eine Berückſichtigung und Erklärung fand. Bei dem immanenten Pantheismus beſtand aber die frühere Anſicht von dem Weſen des Geiſtes fort, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie hier eine naturaliſtiſche Baſis erhielt, ohne daß die Vermittelung zwiſchen den Begriffen der natürlichen Individualität und des allgemein ſein ſollenden Bewußtſeins gelungen wäre.

Die rechte Seite der Hegel'ſchen Schule bietet eine ähnliche Erſcheinung, faßt aber daſſelbe Problem nach einer andern Richtung hin. Hier handelt es ſich darum, das objektive Bewußtſein und die ſubjektiv bewußte Perſönlichkeit zu vereinigen, welche das Mittelglied zwiſchen Individualität und abſolutem Logos bildet. Dies geſchah aber mehr aus praktiſchem Bedürfniß und aus Rückſicht auf den religiöſen Glauben, als durch einen unveränderten Begriff von dem Weſen des bewußten Geiſtes, deſſen Anſchauung man, ganz ähnlich wie die linke Seite der Schule dies thut, fortbeſtehen ließ. Und doch bekennt Roſenkranz in den Erläuterungen zu ſeinem Syſteme in einer ſehr intereſſanten Stelle (S. 607), daß er lange das Hegel'ſche Verhältniß des ſubjektiven zum objektiven Geiſte feſtzuhalten geſucht habe; „allein je mehr er die Nothwendigkeit einer Reform ſeiner Ideenlehre erkannt habe, um ſo mehr habe dieſe Einſicht auch auf die übrigen Theile der Philoſophie eingewirkt.“ Roſenkranz bemerkt, daß in der Hegel'ſchen Philoſophie des Geiſtes „der Schein zweier Subjekte, eines pſychiſchen und pneumatiſchen, entſtehe.“ (§ 633 S. 417.) Dagegen macht er zwar eine Einheit beider geltend und behauptet: „was wir Seele nennen, ſei der Geiſt ſelber in Einheit mit ſeiner Natürlichkeit.“ Allein der Geiſt, als das an ſich Allgemeine, wird dadurch einmal als Seele, oder in ſeiner Natürlichkeit als Individualität, zur idea subjecti, corporis oder mikrokosmi; und dann als Geiſt, oder in ſeinem denkenden Weſen als Perſonalität, zur idea objecti, naturae oder makrokosmi.

Beide müſſen in einander fallen, ſind aber ihrer realen Exiſtenz und ihrem Weſen nach, wenn dieſes jener entſprechen ſoll, unendlich verſchieden. Die Identitätsphiloſophie bricht ſomit durch ihre eigenen innern Widerſprüche aus einander. Entweder wird die Perſönlichkeit des Geiſtes feſtgehalten, und ſeine Abſolutheit iſt unmöglich: oder ſeine Abſolutheit wird durchgeführt, und ſeine Perſönlichkeit iſt nur Schein. Letzteres iſt bei Hegel der Fall. Nach ihm „fällt hierin eigentlich der Widerſpruch des Endlichen durch alle Formen der logiſchen Sphären, am concreteſten, inſofern Etwas als Objekt beſtimmt iſt.“ (Encykl. § 421.) Daher ruht das Denken nicht eher, als bis es die Dinge zu Kategorien „des Verſtandes“ erhoben hat, wodurch die individuelle Erſcheinung aufgehoben, „in ihrem einfachen Unterſchied“ als Allgemeinheit erkannt, „das Reich der Geſetze der Erſcheinung ihr ruhiges allgemeines Abbild iſt.“ (§ 422.) Der Geiſt an ſich iſt Allgemeinheit, er erfaßt daher das allgemeine, geſetzliche Weſen der Dinge; und dieſe Fähigkeit einer idealen Anſchauung bildet die eigenthümliche Unterſcheidung des menſchlichen Weſens. Allein hier iſt die entſcheidende Frage nach der Bedeutung und Natur des Bewußtſeins ganz übergangen. Daß der Menſch in ſeiner Vernunft Allgemeinheit iſt, iſt nicht ſein charakteriſtiſches Merkmal. Er theilt dies mit allen Dingen, die ſämmtlich in ihrem wahren Weſen von allgemeiner, idealer Natur ſind. Es bleibt ſo, ganz wie beim Materialismus, die Frage offen, wie ſich das Bewußtſein bilden könne. Eine beſondere bewußte Subſtanz wird nicht angenommen: denn das Ideelle, Allgemeine erzeugt nach dieſer Vorſtellungsweiſe weder in den Thieren, noch in den Pflanzen, noch in der unorganiſchen Natur die Erſcheinung des Bewußtſeins. Wir ſind daher um nichts gefördert; es muß auch ſelbſt bei dieſem idealiſtiſchen Principe noch der Grund ſeines Bewußtwerdens geſucht werden. Es exiſtirt geradeſo als blinde Naturdynamis, wie der Stoff; es trägt ſeine Geſetze in ſich und

erscheint bald in der Form des Bewußtseins, bald nicht, ohne daß wir weder den Grund des Bewußtseins, noch den des Nichtbewußtseins begreifen können. Der Idealismus gewährt daher vor dem Systeme des Materialismus in Bezug auf die Theorie des persönlichen Bewußtseins nicht den geringsten principiellen Vorzug.

Der Idealismus hat nur die Thatsache des Bewußtseins festgehalten, durch die innere Erfahrung näher zu bestimmen gesucht, und sie als nothwendigen Faktor in jeder tieferen Weltanschauung geltend gemacht. Allein bei näherem Eingehen auf die idealistische Anschauung von dem Bewußtsein der Persönlichkeit werden wir sogar finden, daß dieselbe den idealistischen Begriff der Personalität oder der individuellen Persönlichkeit geradezu unmöglich macht.

Rosenkranz fühlt, daß nach dem Hegel'schen Systeme die Personalität als anthropologisches und als metaphysisches Princip gefährdet ist. Er restituirt sie. Aber hiebei treten zwei merkwürdige Erscheinungen auf. Wenn er die Persönlichkeit des Absoluten metaphysisch setzt, so hebt er sein Identitätsprincip anthropologisch auf; wenn er das Identitätsprincip anthropologisch setzt, so vernichtet er die Persönlichkeit des Menschen metataphysisch wieder. Die Persönlichkeit wird unmöglich, wenn das Vereinigende in der Erkenntniß das absolute Vernunftgesetz (der absolute Logos) sein soll, wie die Identitätsphilosophie annimmt. Rosenkranz sprengt daher die subjektive Persönlichkeit, wenn er sie folgendermaßen § 631 bestimmt: „Indem diese Beziehung zwischen Objektivität und Subjektivität zum bloßen Moment herabsinkt, und das Subjekt *auf dem Grunde der Vernunft als der Einheit*, durch welche es Alles als das an sich Seinige weiß, sich sowohl als Inhalt wie als Form hervorbringt, ist es Persönlichkeit oder Geist."

Wenn Rosenkranz zum Schlusse seines Systems zwar dem „erscheinenden Geiste die Absolutheit zukommen läßt", so unter-

scheidet er denselben doch von dem „absoluten Geist schlechthin, von Gott als dem absolut persönlichen Wesen", auf welchen er allein die Erkenntniß des absoluten Wesens beschränkt. § 871. Die Philosophie wird daher nur zu dem Versuch, sich in geschichtlich fortschreitender Vervollkommnung „des Inhalts der absoluten Wahrheit auch in absoluter Form gewiß zu werden." (§ 872.) Der realistisch erkenntnißtheoretische Standpunkt der Identitätsphilosophie bildet sich in einen nominalistischen um, welcher auch das ideale Reich des Ewig-Wahren nur durch fortschreitende Vertiefung des Subjektes in seinen Gegenstand zu erzielen vermag. Objekt und Subjekt fallen daher noch auf der letzten Stufe aus einander, die unnatürliche Identität Beider löst sich auf, ohne daß übrigens eine wirklich neue Stufe der Erkenntniß erstiegen wäre, welche eine neue vertiefte Anschauung der ganzen philosophischen Begriffswelt ermöglichte.

Ich werde an einem andern Orte Gelegenheit haben, auch an der Entwickelung des Hegel'schen Systems nachzuweisen, wie sich das „Doppelleben des Geistes" von einer sinnlichen und einer übersinnlichen Anschauung der materiellen und der ideellen Welt zu einer einheitlichen Auffassung des Erkenntnißprocesses hinbildet, ähnlich wie bei Fichte und wie in denjenigen Systemen, die auf psychologischem Gebiete neben den Principien der Hegel'schen Schule, oder vielmehr über dieselbe sich geltend machen.

e. Auflösung der entgegengesetzten materialistischen Widersprüche des dualistisch spiritualistischen Dynamismus und Idealismus durch einen realistischen Begriff der Persönlichkeit.

Wie der Begriff der Immaterialität durch den einer bloß ideellen Kraft, der der Individualität durch den einer bloß ideellen Form, so löst sich auch der der Persönlichkeit durch den eines bloß ideellen, allgemeinen Bewußtseins in seinen innern Wider-

ſprüchen auf. Ja wir haben bereits bemerkt, daß die Vorſtellung von einer bloß abſtrakten Idealität oder von einer rein begrifflichen Allgemeinheit des Bewußtſeins ſogar die ähnlichen Vorſtellungen von einer bloß ideellen Form und einer bloß ideellen Kraft hervorgerufen hat. Man hat die Anſchauung der begriffenen Form und Kraft auf das Form- und Kraft-Princip ſelbſt übertragen, d. h. man hat den Letzteren die Natur des Begriffs angedichtet. Man hat die Dinge, wie ſie uns im Bewußtſein erſcheinen, für das wahre Weſen derſelben genommen, und in das fremde Zwitterwort Idee dieſen Doppelſinn von Begriff und Weſen hineingelegt; das Identitätsſyſtem hat dann dieſen Standpunkt zum bewußten philoſophiſchen Principe erhoben, bis in ſeine äußerſten Conſequenzen entwickelt, und dadurch die eigentliche Kriſis aller idealiſtiſchen Principien eingeleitet. Wir haben die letzteren hier natürlich nur unter dieſem Geſichtspunkte zu betrachten, und laſſen daher jetzt ganz außer Acht, daß dieſe auflöſende idealiſtiſche Metaphyſik nur die bergende Hülle für die großartige ethiſche Weltanſchauung jener Syſteme war. Es kommt uns nur darauf an, die Auflöſung der idealiſtiſchen Metaphyſik an dem Begriff der Seele zu ſchildern, und zu zeigen, wie durch einen Uebergang der idealiſtiſchen Principien in dynamiſche der Uebergang in eine realiſtiſche Weltanſchauung ſich vorbereitet.

αα) Der materialiſtiſche Widerſpruch löſt ſich logiſch auf, indem der materialiſtiſche Dogmatismus durch eine inductive Erkenntnißtheorie gebrochen wird.

Die Perſonalität wird noch ziemlich übereinſtimmend idealiſtiſch, der Geiſt als begriffliche Allgemeinheit aufgefaßt, indem er bald mehr dynamiſch mit dem Weſen der Individualität identificirt, bald mehr idealiſtiſch mit dem objektiven Vernunftgeſetz verwechſelt wird. Das erſte Mal iſt es nicht erſichtlich, wie das individuelle Weſen zum Bewußtſein der Außenwelt gelangt; das

zweite Mal nicht, wie sich das objektive Vernunftgesetz in den ewigen Raum einer subjektiven Persönlichkeit einfügen soll. In beiden Fällen aber zersplittert sich die Welt unseres Bewußtseins dualistisch in eine aposteriori erlangte äußere Anschauung der durch die Sinne erkannten, vergänglichen, materiellen Welt, und in eine apriori gewordene innere Anschauung der durch die Vernunft erkannten, ewigen Idealwelt. Dabei bleibt diese dualistisch spiritualistische Erkenntnißtheorie stets ohne genügenden Aufschluß vor der Frage stehen: warum die sinnliche Erkenntniß nicht ohne die aprioriſche Mitwirkung des allgemeinen, ewigen Geistes erzielt werden kann, und warum ferner die aprioriſche Geistesnatur nicht ohne eine Verarbeitung des Materials innerer und äußerer Wahrnehmung ihre vermeinte höhere Einsicht in das Wesen der Dinge zu bilden vermag. Besäße unser Geist als begriffliche Allgemeinheit oder allgemeine Begrifflichkeit wirklich die Fähigkeit einer spekulativen Erkenntniß, die Intuition einer ewigen Idealwelt: so könnte man nicht begreifen, warum er dieses übernatürliche Vermögen nicht wie unsere leiblichen Augen gebrauchte, und mit einem geistigen Augenmerk die ganze Idealwelt in ihrer ewigen Wesenheit erschaute. Allein wir besitzen keine solche Fähigkeit.

Der Mensch konnte zu einer solchen Anschauung von dem menschlichen Geiste nur kommen, indem er die begriffliche Welt in unserm Bewußtsein für das Wesen des Geistes selbst nahm, welcher die Fähigkeit des Bewußtseins besitzt. Nur wenn er von dem dunkeln Hintergrunde ganz absah, auf dem die Gestalten unserer Ideen erscheinen, konnte er letztere dogmatisch vermaterialisiren und ihren Inhalt zum Wesen unseres persönlich bewußten Geistes machen. Hierin ist der psychologische Grund von allem Idealismus zu suchen; die gleiche Ursache ist auch oben (S. 258—260) bei Lotze's Rückfall in idealistische Metaphysik zu Tage getreten. Wenn auch Lotze keine idealistisch ontologische und teleologische Grundlage der Außenwelt mehr annahm, so glaubte

er doch noch in der Innenwelt unſerer Gedanken eine höhere Erkenntniß zulaſſen zu müſſen. Aber gerade in dieſer Annahme iſt der Grundirrthum des Idealismus zu ſuchen; denn auch unſere innere Wahrnehmung läßt ebenſo wenig eine unmittelbare Einſicht in das Weſen unſeres Geiſtes zu, wie die äußere eine adäquate Anſchauung von dem inneren Weſen der Außenwelt. Die induktive Erkenntnißtheorie erwirbt Uebereinſtimmung in ihren Anſichten von innerer und äußerer Erfahrung. Sie zerbricht die dogmatiſche Vermaterialiſirung auch der innern Ideenwelt, indem ſie den myſtiſchen Naturgrund unſerer Seele zum Probleme weiterer Forſchung erhebt. Letzterer machte ſich auch bei Lotze geltend, und ebenſo bricht er in Fichte's Anſchauung durch, ſo oft beide denſelben auch wieder aus den Augen verlieren.

ββ) Die materialiſtiſche Kriſis vollzieht ſich metaphyſiſch, wenn der materialiſtiſche Abſolutismus der Idee durch eine realiſtiſche Hypotheſe gebrochen wird.

Durch die dogmatiſche Vermaterialiſirung der inneren Idealwelt des Bewußtſeins ließ man die eigentlich perſönliche, ſpiritualiſtiſche Weſenheit im Menſchen und im Abſoluten verloren gehn. Ja durch eine idealiſtiſche Faſſung der Perſönlichkeit als begrifflicher Allgemeinheit iſt der Begriff der Perſönlichkeit zwar theoretiſch poſtulirt, aber faktiſch unmöglich. Die Identitätsphiloſophie hat dieſe Kriſis zur Reife gebracht. Sie bleibt in den Widerſprüchen befangen, daß einerſeits die perſönliche Subjektivität in ihrem Bewußtſein abſolute perſonloſe Objektivität werden, und andererſeits die abſolute perſonloſe, aber ſyſtematiſch einheitliche Objektivität (der abſolute Logos) dennoch als Einheit und Geiſtigkeit des bewußten Begriffs nur in einer Maſſe individuell und perſönlich bewußter Subjektivitäten exiſtiren ſoll. Die Einheit der Subjektivität wird durch die abſolute begriffliche Einheit der Objektivität aufgelöſt; wie umgekehrt die begriffliche Einheit der

absoluten Objektivität durch die Menge bewußter subjektiver Einheiten zersplittert und vernichtet wird. Hier verliert sich die individuelle, wie früher die absolute Persönlichkeit. Sie wird faktisch oder dogmatisch untergeschoben, ohne eine principielle Erklärung zu finden. Ja der Begriff der Persönlichkeit ist nur durch gänzliche Auflösung desjenigen Begriffs der Persönlichkeit möglich, welchen die idealistische Philosophie zum bevorzugten Prädikate des geistigen Subjektes des Menschen gemacht hat. Nur wenn wir auf diesen idealistischen Vorzug verzichten, können wir dem realen Grunde einer bevorzugteren Persönlichkeit näher kommen.

Nur wenn man das Bewußtsein als Thätigkeit eines selbständigen, natürlichen, realen Seelengrundes ansieht, kann man die subjektive Thatsache der persönlichen Wesen begreifen; obgleich damit das Bewußtsein noch nicht erklärt ist. Nur wenn man sich die einzelnen persönlich bewußten Wesen in ihrer Einheit aus einer atomistisch gegliederten Grundlage bestehend denkt; hat man sich das principielle Recht erworben, auch die absolute Substanz, trotz ihres atomistisch gegliederten oder lebendig individualisirenden Substrates, zu einem absoluten, einheitlichen, persönlichen Bewußtsein zusammenzufassen. Und man wird diese Hypothese, welche der religiöse Glaube in unmittelbarer Naturnothwendigkeit entwickelt, und welche die spekulativ vorschreitende Philosophie zu einer logisch durchdachten, und an den Gesetzen des Geistes begründeten Weltanschauung zu erheben gesucht hat, so lange gelten lassen müssen: bis man von entgegengesetzter Seite bewiesen haben wird, daß die Bedingungen, welche im menschlichen Gehirne das Bewußtsein und die freie Persönlichkeit unseres Wesens hervorrufen, in dem absoluten Urgrunde derselben, d. h. in der absoluten Substanz, nicht existiren oder daselbst keine solche Kräfte haben. Erst durch den Umsturz der Annahme eines allgemeinen Causalitätsgesetzes und einer Ewigkeit von Stoff und Kraft würde eine solche Behauptung haltbar werden.

γγ) Die realiſtiſche Hypotheſe, und ihre Bedeutung für eine induktive Ergründung des perſönlichen Bewußtſeins.

Aber auch innerhalb des menſchlichen Geiſtes iſt die Möglichkeit, ein perſönliches Bewußtſein theoretiſch aufrecht zu erhalten, nur dann vorhanden, wenn man den idealiſtiſchen Begriff desſelben als ideeller Allgemeinheit ganz aufgiebt. Das Weſen der perſönlichen Seele wird durch dieſe Anſchauungsweiſe vermaterialiſirt, indem es bald als idea corporis, bald als idea naturae, als ſubjektiver oder als objektiver Logos gefaßt wird, oder auch wohl die Syſteme zwiſchen beiden Auffaſſungen hin und herſchwanken.

Der dualiſtiſch ſpiritualiſtiſche Dynamismus und Idealismus zerſplittern Beide den Dualismus von vergänglicher, materieller Erſcheinung und ewiger, ideeller Form (Individualität) nochmals dualiſtiſch, indem ſie die natürliche, unbewußte Individualität von der übernatürlichen, bewußten Perſonalität trennen. In der Perſonalität bildet ſich nochmals eine ſinnliche Anſchauung von uns und von der Außenwelt, und eine überſinnliche von unſerm idealen Weſen und dem der Natur. So ſehr Fichte gerade der Identitätsphiloſophie gegenüber den Begriff einer Einheit unſeres Weſens feſtzuhalten bemüht iſt, ſo gelangt er dennoch nicht über den Zwieſpalt eines Erdgeſichtes und eines Gottſchauens, einer durch unſer Gehirn vermittelten und einer hirnfreien, unmittelbaren Einſicht hinaus.

Er läßt aber unerklärt, wie ſich aus dieſer höheren Erkenntniß auch die höhere Seite unſerer Perſönlichkeit zu entwickeln im Stande ſei. Er macht uns nicht begreiflich, wie und warum die höhere Natur in uns an die materielle Individualität und an den Gehirnmechanismus gebunden ſein ſoll. Nur die realiſtiſche Metaphyſik faßt dieſes Problem ſcharf ins Geſicht, und ſucht nachzuweiſen, daß die Grundlage des denkenden Weſens in uns

zugleich die reale einende Kraft in unſerm Innern ſein muß; dadurch bietet ſie den phyſiologiſchen Proceſſen des Organismus gegenüber zugleich die Möglichkeit einer ſelbſtändigen Thätigkeit des pſychiſchen Mechanismus unſeres Bewußtſeins. Dem Materialismus gegenüber ſcheidet der Realismus gewiſſermaßen das phyſiologiſche Leben der Seele von der mechaniſchen Thätigkeit derſelben in Gefühlen, Vorſtellungen, Gedanken und Willensäußerungen. Aber dem Idealismus gegenüber betrachtet er ſämmtliche Erſcheinungen unſeres perſönlichen Bewußtſeins nur als Thätigkeiten eines phyſiſch-metaphyſiſchen, phyſikaliſch-pſychiſchen Subſtrates. (Vergl. D. § 4. beſ. c.) Dieſes reale Subſtrat muß als das die Sinneseindrücke Empfindende betrachtet werden, und aus denſelben durch einen eigenthümlichen Schlußmechanismus, welcher zuerſt als unbewußte Reflexthätigkeit eintritt, und nachher durch freie und bewußte Kraft des Nachdenkens weiter gebildet wird, die Erkenntniß produciren.

Hier iſt das Bewußtſein aus ſeiner metaphyſiſchen Verſolirung dem allgemeinen Cauſalnexus eingefügt, die abſtrakte Welt der Gedanken an ein reales, durch innere Naturnothwendigkeit ſich concentrirendes, d. h. ein perſonbildendes Subſtrat geknüpft. So erſt iſt die reale Grundlage für eine Seele gewonnen, welche ſich dem Leibe gegenüber als Naturmacht zu behaupten, einen individualiſirenden Einfluß auf den Organismus auszuüben und ein perſönliches Bewußtſein zu erlangen im Stande iſt. Dieſes reale Subſtrat muß angenommen werden; es wird von Fichte Lotze's metaphyſiſcher Einheit des Bewußtſeins gegenüber, von Lotze Fichte's idealiſtiſcher Weſenheit des Menſchen gegenüber geltend gemacht (vergl. C. § 6, 7 u. 8.)

Fichte wird zu einer ſolchen Annahme durch den ſpiritualiſtiſchen Zug ſeiner ganzen Anſchauungsweiſe hingedrängt. Aehnlich wie ſich bei ihm der idealiſtiſche Begriff der Individualität in eine reale Seelendynamide verwandelt, wird auch die innere

ideale Gedankenwelt zu einem realen „Seelenleibe", welcher seine Dynamis zu einem höhern Leben zu entfalten berufen ist. Allein die idealistischen Vorstellungen verwirren diesen Keim einer geistigen, entwickelungsfähigen inneren Persönlichkeit noch gar sehr.

§. 8.

Uebergang des dualistisch spiritualistischen, des monistisch materialistischen und des monadologisch atomistischen Dynamismus Fichte's in einen realistischen Atomismus.

Wir haben die eigenthümliche Erscheinung verfolgt, daß zuerst von Fichte das Wesen der Materie und des Geistes in eins gesetzt wurde, indem die Substanz des Geistig-Realen auch die Erscheinungen des physikalisch materiellen Causalnexus hervorbringen sollte; daß ihm aber weder im Leben des Geistes physikalische Principien, noch in den Gesetzen der physikalischen Natur Principien des Geistes zur Erklärung anzuwenden gelang. Die spekulative Identität fiel daher bei näherem Eingehen auf die Probleme wieder aus einander. Von der materiellen Natur löste sich ein ideelles Formprincip als individuelle Seele ab. Diese formirende oder individualisirende Kraft wurde aber bald idealistisch an eine abstrakt formelle Idee (Entelechie), bald dynamistisch an ein reales Seelenprincip gebunden. Der monistisch materialistische Idealismus löste sich, in Dynamismus übergehend, realistisch auf, ohne daß ein Schillern in Idealismus vermieden wurde. Die Erscheinungen des Bewußtseins riefen nochmals die idealistische Anschauungsweise ins Leben; und der Dualismus oder monistisch materialistische Dynamismus zersplitterte sich in einen doppelten Dualismus oder in dualistisch spiritualistischen Dynamismus. Das Bewußtsein löste sich von dem ideellen Wesen der Individualität ab, und erwies sich wieder als materialistische Anschauung der

Außenwelt und als idealistische der Innenwelt. Hinter dieser idealen Innenwelt dringt aber nochmals als Naturdynamik der dunkle unbewußte Seelengrund hervor, welcher sich als das Unvergängliche, Ewige, in der Zeitlichkeit und dem körperlichen Leben ausgebiert, und so die spekulative Grundlage zu dem religiösen Glauben an eine Unsterblichkeit unserer Seele, als eines persönlichen, individuellen und immateriellen Wesens, bilden soll.

Es ist nun noch zu zeigen, wie sich die dualistischen Anschauungsweisen Fichte's zu seinem spiritualistisch monadologischen Dynamismus verhalten, von dem wir ausgegangen sind, und ferner, was wir als Schlußresultat über das Verhältniß des dynamistischen Atomismus Fichte's zu dem physikalischen Atomismus Lotze's zu betrachten haben, oder welche Bedeutung der Ideal-Realismus Fichte's, Lotze's Real-Idealismus gegenüber, behauptet.

a. Auflösung der metaphysischen Vorstellungsweise von einer idealistischen Seelenmonade durch die von einer dynamistischen, worin die innere Krisis des Fichte'schen Ideal-Realismus zu suchen ist.

Die ganze Anschauungsweise Fichte's von der Unsterblichkeit der Seele ist auf eigenthümliche Weise aus einem doppelten Bedürfniß und aus einer doppelten Anschauungsweise hervorgegangen, welche mit einander vermischt, aber nicht vereinigt worden sind. Einerseits sucht Fichte die idealistisch spekulative Anschauung einer Einsicht in die ewige göttliche Idealwelt als Gottschauen festzuhalten; andererseits will er den religiösen Glauben an ein allmäliges Ausbilden unserer geistigen Natur, welche als Keim für eine Fortdauer der Seele nach Abstreifen des physischen Leibes sich entwickeln soll, durch seine ganze philosophische Weltanschauung begründen.

Fortlage, in seiner ausführlichen Besprechung der Anthropologie Fichte's in den Blättern f. lit. Unterhaltg. 1856. No. 35.

S. 639, begrüßt deſſen „Theorie des inwendigen Seelenleibes als einen fröhlichen Sproß der pſychologiſchen Wiſſenſchaft ins Grünen, welcher um ſo mehr Ausſichten für die Zukunft verſpreche, als ſchon ſeit geraumer Zeit nach ganz verſchiedenen Methoden und von ganz verſchiedenen Seiten her die philoſophiſche Forſchung ſich gerade dieſem Punkte ahnend und ſchwankend genähert habe." „Alle die vorbereitenden Bemühungen haben bereits, wie Fortlage meint, ein weitverbreitetes Gefühl zu erkennen gegeben, daß hier in der Nähe ſich eine reichhaltige neue Ader der Forſchung hindehne, einer Forſchung, welche, da ſie nicht eine bloß ſpekulative, ſondern in einem mindeſtens eben ſo hohen Maße eine empiriſche ſei, ihrem Ziele der Orientirung mit derjenigen Nothwendigkeit entgegengehe, welche allem aus unermüdeter Beobachtung und empiriſcher Induktion entſpringenden Wiſſen eigenthümlich ſei. Es ſtehe daher zu erwarten, daß ſich in der Nähe dieſes Orts die jüngern Kräfte der Wiſſenſchaft, die ihren Vortheil verſtehen, in Fülle anſiedeln werden."

αα) Die Immortalität der Seele wird durch einen idealiſtiſchen Begriff der Perſönlichkeit bedroht, durch einen dynamiſchen reſtituirt.

So ſehr wir mit Fortlage darin übereinſtimmen, daß hier ein wichtiges Problem vor uns liegt, deſſen tiefere Ergründung die Bedürfniſſe der Religion und der Spekulation auf gleiche Weiſe zu befriedigen verſpricht; ſo können wir uns doch nicht verbergen, daß die wichtigſten Fragen noch ungelöſt ſind, ja daß ſogar die bedeutendſten Seiten des Unſterblichkeitsglaubens durch dieſe Theorie ebenſo ſehr bedroht ſind, wie ſie durch dieſelbe geſchützt ſein ſollen. Ueberall nämlich, wo idealiſtiſche Principien auf den innern Seelenleib übertragen ſind, iſt die Perſönlichkeit der Seele in ihrer Fortdauer gefährdet.

So haben wir vor allen Dingen oben mit Fichte's eignen Worten jenen Dualismus nachgewieſen, nach welchem er der Seele

die Fähigkeit eines Gottschauens oder eines Einblicks in die ewige Idealwelt, und eines Erdgesichtes oder einer Erkenntniß der vergänglichen Erscheinungen des physikalischen, materiellen Causalnexus zuschreibt. Nur das erstere soll fortbestehen, das zweite dagegen mit dem Erdenleibe abgelegt werden. Allein damit würde alle persönliche Erinnerung und Erfahrung vernichtet werden; ja sogar die höheren Beziehungen zu ähnlichen Geistern, so wie alle Anschauungen unserer Wissenschaft und Kunst müßten ersterben.

Der Geist, als absoluter Logos gefaßt, zeigt sich aber nicht nur als unverträglich mit einem Fortbestehen der Persönlichkeit nach dem Tode, sondern, wie wir im vorigen Paragraphen gesehen haben, auch als unfähig, überhaupt nur die Thatsache des persönlichen Bewußtseins in der menschlichen und in der absoluten Individualität zu erklären. Diese dualistische Anschauungsweise unseres Geisteslebens ist die letzte Erinnerung an eine idealistische Anschauungsweise in dem Systeme Fichte's. Sie tritt nur als dogmatisch historische Erinnerung auf, innerhalb welcher sich seine eigenthümliche dynamische Anschauung entwickelt.

Diese dynamische Anschauung besteht aber darin, daß das geistige Leben in uns sich in einen einheitlichen Proceß zusammenschließt, welchen Fichte als künstlerische Phantasie bezeichnet. Hier löst sich der Dualismus unbewußt auf, indem sich die Vorstellungen einer idealistischen Metaphysik unvermerkt abstreifen. Die Phantasie steht in keinem Zwiespielt mit der unmittelbaren Wahrnehmung: im Gegentheile, sie verarbeitet das Material derselben selbständig zu einer tieferen Anschauung von den Gegenständen; in der Phantasie erhalten sich die Erinnerungen der früheren Erlebnisse, indem sie unwillkürlich für den Moment und seine Vergeistigung verwerthet werden.

Fichte hat seine Aufmerksamkeit weniger auf diejenige Seite der Seele gerichtet, nach welcher dieselbe sich als das in der Sinnen-

thätigkeit Wahrnehmende und die Wahrnehmung Conservirende und Verarbeitende erweist. Sein Blick drang nach den geheimnißvollen Regionen des Magnetismus vor, und glaubte hier Zustände zu erspähen, in welchen die Seele jetzt schon zu einer gesteigerten Gedankenfähigkeit, zur Prophetie, und zu einem tieferen Einblick in die Dinge, zum Hellsehen, befähigt sei. Hier soll sie sich zugleich von dem gewöhnlichen Erkenntnißmittel des Gehirnes freier machen, und die Hoffnung zu einer Fortentwickelung hinstellen, selbst wenn sie ihren Gehirnmechanismus ganz entbehren müßte.

ββ) Die Immortalität der Seele wird durch einen idealistischen Begriff der Individualität bedroht, durch einen dynamischen restituirt.

Wenn der idealistische Begriff der Seele als des absoluten oder objektiven Logos zu einer Auflösung der Persönlichkeit hinführt; so vollzieht der idealistische Begriff der Seele als einer endlichen oder subjektiven Idee die Auflösung der Individualität. Wie die linke Seite der Hegel'schen Schule die absolute Persönlichkeit außerhalb des Geistes der Menschheit vernichtet hat, so sucht sie auch allen Glauben an eine individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode zu widerlegen. Die Ansicht, von der diese Widerlegung ausgeht, ist die, daß eine teleologische Idee ihren Zweck mit Ausbildung dieses individuellen Lebens erreicht habe. Eine wissenschaftliche Vertiefung in die Teleologie, so wie ein gründlicherer Aufschluß über das individualisirende Princip innerhalb des Lebens selbst ist von dieser kritischen Richtung bis jetzt nicht ausgegangen.

Daß diese Kritik auch eine Seite der Fichte'schen Vorstellungsweise trifft, ist nicht in Abrede zu stellen. Ueberall, wo er den inneren Seelenleib als idealistische Entelechie auffaßt, vermag er sich nicht gegen dieselbe zu behaupten. Von dieser Seite bleibt er in dem Widerspruche befangen, das idealistische Seelen-

princip in einen Leib zu verbannen, der ihm fremd ist, in welchem die Idee nicht gebildet, nicht entwickelt, sondern im Gegentheil getrübt wird; und daß der Geist gewissermaßen nur den Knechtesdienst zu leisten hat, den vergänglichen, materiellen Leib zu bilden und zu entfalten, welcher seine Bürde, seine Schranke und sein tragisches Schicksal ist. Die idealistische Teleologie vernichtet sich selbst, indem sie sich unbewußt dem Materialismus ergiebt.

Der idealistischen Anschauungsweise gegenüber tritt die dynamische durch, nach welcher sich die Seele als individuelle Dynamide aus diesem Lebensproceß hervorbildet und entwickelt, und ihrerseits wieder in das leibliche Leben bildend und entwickelnd eingreift. Hier wird die dualistische Vorstellung von einer fertigen, abstrakten Idee in eine sich bildende, lebendige Kraft verwandelt, und das ewige Leben in das irdische herabgezogen. Der Tod wird als „Akt des Lebensprocesses" (S. 344) hingestellt, indem das Leben sich bei Vernichtung seiner früheren Stufen durch Heranbildung eines neuen Lebenskeimes beständig fortentwickelt. Hiernach behauptet Fichte S. 342: „daß wir jenen pneumatischen Organismus nicht erst im künftigen Leben zu gewinnen haben; sondern daß wir ihn als das wahrhaft Substanzielle unsers äußern Leibes schon im gegenwärtigen uns anbilden."

γγ) Die Immortalität der Seele wird durch den idealistischen Begriff der Immaterialität bedroht, durch den dynamistischen restituirt.

„Auf diese Weise, meint Fichte S. 353, biete dieser innere Seelenleib uns ganz von selbst die gesuchte Continuität zwischen dem Jenseits und dem Diesseits. Er sei nicht sowohl der Rest des Leibes, der uns im Tode übrig bleibe, als vielmehr das Wesenhafte und Wirksame an ihm, das absolut Leiberzeugende und der allvermittelnde Lebensstoff." Wir sehen hier deutlich die Frage aus ihrer spekulativen Abstraktheit auf realen Boden treten.

Es handelt ſich darum, dasjenige Princip zu ermitteln, welches die innere Lebenseinheit des Organismus ausmacht, und zu unterſuchen, ob es ein realer Kern ſei, der in ſich ſelbſt die Lebensfähigkeit habe, auch ohne Vermittelung der abgelegten, leiblichen, materiellen Organiſation ſich in dem Naturleben zu behaupten, und die Fähigkeit einer weiteren Entwickelung darzubieten.

Wir ſehen hier die Fäden der vorliegenden Unterſuchung, welche ſo ſehr aus einander zu gehen ſchienen, wieder zuſammenlaufen. Fichte liegt im Kampf mit den idealiſtiſchen Hypotheſen, ohne dieſelben ganz überwinden oder ſich von ihnen befreien zu können. Er erkennt, daß es „ungenügend ſei und zu den gewaltſamſten Hypotheſen nöthige, die Seele ſubſtanzlos „im Allgemeinen verſchwimmen zu laſſen.“ Er ſchreibt dem „Individualismus“ daher Wahrheit zu, und erkennt, Hegel gegenüber, Herbart an. Allein auch dieſer Individualismus wird in ſeinem metaphyſiſchen Principe der Einheit wieder angefochten, obgleich Fichte's eigene Anſchauung von dem Weſen der Seele ſich wiederum bis zu der idealiſtiſchen Hypotheſe einer Immaterialität der Seelenmonade einzuengen ſcheint. In dieſer Beziehung ſteigen in dem ſpekulativen Denker Skrupel gegen Fortlage's „Syſtem der Pſychologie als empiriſche Wiſſenſchaft“ auf, wo „die Seele zur „„fließenden Größe““ eines höheren Zuſammenhangs oder eines Geſammtcalculs werde, welcher das Univerſum umfaſſe.“ „Es iſt nicht kritiſcher Zweifel, wie Fichte in ſeiner Zeitſchrift Bd. XXX. S. 284 ſagt, ſondern eine Anfrage an den hochverehrten Verfaſſer, wenn wir bekennen, daß uns nicht vollſtändig klar geworden iſt, wie in dieſen „fließenden Größen“ das Phänomen eines individuellen Bewußtſeins entſtehen könne.“ Allein daß dieſe Erſcheinung auch nach dem Fichte'ſchen Standpunkte nicht klarer wird, geht aus dem Bekenntniſſe hervor, daß die Phantaſie, welche nach Fichte dieſe Erſcheinung hervorbringt, ebenfalls in ihrem Weſen unbekannt ſei; von ihr kann alſo auch nicht behauptet werden, daß

sie nicht als „fließende Größe“ aufgefaßt werden dürfe. „Was Phantasie eigentlich sei, sagt er S. 361, weiß unsere Psychologie zur Stunde noch am allerwenigsten.“ Man fühlt sich aber in der That versucht, die Seele sogar nach der dynamistischen Anschauungsweise Fichte's als eine „fließende Größe“ anzusehen, wenn man an die Stelle denkt, in welcher er den innern Seelenleib während des irdischen Lebens aus dem vergänglichen leiblichen Organismus herauswachsen läßt.

Fichte's dynamische Anschauungsweise hat, wie uns scheint, gerade Herbart's Monadologie gegenüber, eine eigenthümliche Berechtigung dadurch, daß in derselben die Seele ebenfalls zur „fließenden Größe“, und die inhaltslose metaphysische Einheit der Herbart'schen Seelenmonade vernichtet wird. Fichte tadelt es S. 339, daß Herbart, „seinen allgemeinen Principien von der einfachen Substanzialität der Seele gemäß, welche dem Leibe weit mehr wie ein Ueberschüssiges hinzugefügt sei, als daß sie den wesentlichen Mittelpunkt desselben bilden sollte, den künftigen Zustand derselben als den einer völligen Leiblosigkeit bezeichne.“ Auf gleiche Weise bekämpft Fichte Lotze's metaphysische Einheit der Seele, welche über Raum, Zeit und Causalität erhaben sein soll.

b. Auflösung der dynamischen Seelenmonade durch eine physikalisch atomistische Anschauung von dem Seelensubstrate.

Lotze's eigenthümliche Bedeutung für die Philosophie besteht darin, daß er für das leibliche Leben die idealistische Teleologie auflöst, und daß er sogar bei psychischen Erscheinungen des Bewußtseins und des Willens in ihrem Zusammenhange mit dem Leibe den Spuren eines mechanisch physikalischen Causalnexus nachgeht. Seiner scharfsinnigen Analyse gelingt es, Licht auf die Vorgänge der innern Erfahrung zu werfen. Allein seine metaphysische Anschauung bleibt in dem ungelösten Widerspruch

befangen, die Seele an sich für ein psychisches Atom (Monade) zu erklären, dabei aber auch den Leib und die materielle Welt aus ähnlichen Monaden bestehen zu lassen. Er löst so die psychische Einheit auf, welche er zu begründen suchte, und läßt die Seele zu einem bedeutungslosen Atome herabsinken, welches seinen feinen Beobachtungen über die Aeußerungen derselben keine kräftige Stütze zu verleihen vermag.

Hier tritt die Hypothese Fichte's ergänzend ein; seine Theorie schwankt zwischen idealistischer und dynamisch monadistischer Metaphysik, wie die Lotze's zwischen monadistischer und atomistischer Metaphysik. Die idealistische Metaphysik löst sich hiebei auf: sie erweist sich bei Fichte zur Erleuchtung der Thatsachen des inneren Lebens ebenso unhaltbar, wie bei Lotze zur Erklärung der Gesetze des leiblichen Lebens. Die Seele kann nicht als Immaterialität gedacht werden, sie verliert dadurch ihre reale Bedeutung in der Natur und muß auch im Absoluten untergehen. Denn wenn man die Seele als ideelle Allgemeinheit betrachtet, so läßt sich aus ihr die Thatsache der Individualität nicht erklären; und wenn man sie als abstraktes Formprincip (Entelechie) ansieht, ist ihre Macht der materiellen Welt gegenüber, welche sie gestalten soll, unbegreiflich. Ließe man aber auch diese idealistischen Vorstellungen sämmtlich gelten, so würden dieselben sich dennoch zur Begründung der Thatsache der Personalität als ungenügend erweisen; denn weder eine immaterielle Monade, noch eine allgemeine Idee oder individuelle Form kann aus ihrer bloßen Idealität schon die Erscheinung des Bewußtseins erklären. Im Gegentheile, der Idealismus muß die Thatsache hinnehmen und sie, ebenso wie der Materialismus, unerklärt an sein Princip heranbringen. Will man sie dem Principe unterschieben, und das Bewußtsein für die Eigenschaft eines ganz eigenthümlichen Seelenprincipes erklären; so sind wir auch selbst dann um keinen Schritt gefördert. Es ist damit nichts erklärt, und die Theorie geräth aber-

mals in einen Conflikt, indem, wie Fichte so richtig erkannt hat, alles Bewußtsein an einem unbewußten, dunkeln Seelenhintergrunde in Erscheinung tritt.

Wenn wir bei Fichte die Auflösung der idealistischen Principien nachwiesen; so mußten wir dennoch zugleich anerkennen, daß gerade er es ist, der diesen dunkeln Seelenhintergrund als dynamische Monade festhält, und mit seiner edlen religiösen Sinnesweise in demselben die Grundlage einer höheren Geisteswelt, die in das irdische Leben hereinwachsen soll, gefunden zu haben glaubt. Der christlich mystische Glaube an eine Entwickelung aus dem innern Menschen, an ein Wachsthum in Gott, das spekulativ philosophische Princip einer individuellen Seeleneinheit, welche ihrem Wesen nach zugleich allgemein ist, scheint hier den Friedensbund einer Versöhnung geschlossen zu haben. Allein das Princip dieser Seelendynamide oder Monade ringt noch nach seiner philosophischen Durchbildung, und sucht sich dieselbe besonders durch seine Auseinandersetzung mit entgegengesetzten Ansichten zum Bewußtsein zu bringen. Fichte's Seelendynamide will nicht mit der Hegel'schen ideellen Allgemeinheit, nicht mit der individuellen Einheit Herbart's verwechselt sein, und doch auch nicht, wie nach Fortlage's Auffassung, als „fließende Größe" betrachtet werden. Fichte hält an den Thatsachen individueller Seelenhaftigkeit oder Einheit der Substanz, und zugleich an der selbständigen Entwickelungsfähigkeit derselben fest, und sucht nach einem innern metaphysischen Principe, welches seine philosophische Haltbarkeit durch Aufschluß über die induktiv zu ergründenden Thatsachen des inneren Lebens bewähren soll. Es scheint uns aber ein Genügen nur dann erreichbar, wenn sich aus dem Flusse dynamischer Ahnung ein fester atomistischer Hypothesenkern absetzt.

aa) Der dynamische Begriff der Personalität verlangt eine physikalisch atomistische Grundlage.

In Bezug auf die Thatsachen der Einheit und Entwickelungs-

fähigkeit einer bewußten Seele, steht Fichte in Opposition gegen Herbart, während er das Princip einer Individualität mit ihm theilt. Er hält an der Thatsache der Entwickelungsfähigkeit fest, welche er aus Herbart's Grundprincipe nicht begreifen kann; „denn daß ein qualitativ einfaches Seelenwesen wirklich verschiedenartige Vorstellungen aus sich erzeugen oder hegen könne, ist und bleibt (nach Fichte S. 163) eine widersprechende Behauptung." Er zeigt auf interessante Weise, daß das Princip der Einfachheit ganz unproduktiv sei; daß an dasselbe die Erfahrungsthatsachen, welche auf innerer Beobachtung beruhen und welche den unvergänglichen Kern der Herbart'schen Forschungen ausmachen, von außen herangebracht seien. Er hätte noch hinzufügen können, daß sie auch die metaphysischen Hypothesen Herbart's sprengen. Damit übereinstimmend wird von der Schule des Letzteren das metaphysische Princip aufgegeben, wie Fichte an den „Grundlinien der mathematischen Psychologie" von Drobisch nachweist. Den Rückfall in die metaphysische Einfachheit der Seele hat auch Lotze in seiner treffenden Kritik der Psychologie Volkmann's in den Göttinger gel. Anz. aufgedeckt, obgleich er in seiner eigenen Vorstellung von der Seelenmonade nicht über den Widerspruch einer Einheit der Seele, welche die mannigfachsten Eigenschaften in sich enthalten soll, hinaus gelangt.

In der Herbart'schen Metaphysik tritt das Princip der Seelenmonade in seine Krisis. Wir haben schon auf den Widerspruch in demselben bei dem Systeme von Leibnitz hingewiesen. Dieser ließ in der absolut einfachen Monade einen ganzen Entwickelungsproceß eintreten, ohne dieselbe zu verändern. Herbart, sich an Leibnitz anschließend, findet die schwache Seite des letzteren darin, daß „die Seele nicht bloß aus und durch sich selbst, sondern auch von selbst, ohne äußere Veranlassung, ihre Vorstellungen erzeugen soll." (Sämmtl. Werke Bd. V. S. 244.) Herbart betrachtet dieselben daher als Selbsterhaltungsakte der

Seele in ihrer Einfachheit; er sieht, daß er sogar zur Begründung der Erscheinungen des innern Seelenlebens mehr als Eine Monade braucht; er ruft eine ganze Masse derselben zu Hülfe, welche alsdann das geistige Leben erzeugen. Allein seinem Principe nach bleibt nun der ganze Proceß ein der Seelenmonade äußerlicher; es entsteht dadurch keine Seelendurchbildung, ja die Thatsache des Bewußtseins bleibt ganz unmöglich, wie Fichte richtig bemerkt. „Er hat das Specifische nicht erklärt und vermag es auch nicht aus seinen Prämissen. Er hat es bloß postulirt und von außen, empirisch, dem Begriff der Selbsterhaltung untergeschoben." Es ist weder erkannt, noch in seinen Principien begründet, „was es im Seelenwesen ist, wodurch seine Selbsterhaltungen sich von denen des mechanischen und des chemischen Geschehens specifisch unterscheiden, und als Vorstellungen, als Elemente eines Bewußtseins auftreten können." (S. 161)

ββ) Der dynamische Begriff der Individualität verlangt eine physikalisch atomistische Grundlage.

Wir haben diese Betrachtung nicht herein gezogen, um, wie Fichte, daran zu zeigen, „daß bloß realistische Principien niemals ausreichen werden, die Urthatsache des sich verdoppelnden Bewußtseins aus dem Begriffe des einfach Realen herauszuklauben"; (S. 158) sondern um den Begriff der Monade sich auflösen zu lassen. Fichte selbst macht die Einfachheit und Selbstverdoppelung geltend; denn Fortlagen gegenüber haben wir ihn bereits versichern hören, daß er das Bewußtsein nicht als Erscheinung einer „fließenden Größe" betrachten könne. „Mit gebieterischer Nothwendigkeit verlangt das neue Princip die Steigerung jenes Begriffs des Realen über die abstrakte Einfachheit hinaus zum Begriffe einer ursprünglichen, aber noch unentwickelten Duplicität in der Einheit der Geistesmonade." Auch hier zerbricht die Monade in sich, wenn sie Duplicität sein soll, und vernichtet den Begriff der immateriellen Einheit oder der Monade. Dies wollten wir bei Her-

bart als Krise seines Systems nachweisen; dies macht sich auch bei Fichte wider Willen geltend. Bei Herbart vermag die einfache Seelenmonade nicht ohne die Mitwirkung anderer herzutretender Monaden thätig zu sein, sogar die Erklärung des geistigen Lebens verlangt atomistische Hypothesen. Ebenso bei Fichte; denn seine Seelendynamide erlangt nur durch atomistische Verbreitung Realität und Wirksamkeit. Es bleibt daher nur noch übrig, die Dynamis als physikalische Naturmacht auftreten und aus ihr den Mechanismus bilden zu lassen, welcher die Erscheinungen des Seelenlebens hervorzubringen im Stande ist.

Einen wahren Fortschritt in der psychologischen Metaphysik macht Beneke in seinem System; und zwar dadurch, daß er die Seele nicht nur dynamistisch zur „fließenden Größe" werden läßt, sondern auch das beständige Heranbilden „neuer Grundvermögen" in derselben nachzuweisen sucht, und dadurch die Lehre von einem Wachsthum des innern Menschen zum psychologischen Principe erhebt. Beneke zeigt in seinem trefflichen „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft", wie die Seele durch angeborne Anlagen, oder durch die „eigenthümliche Systeme bildenden Urvermögen" auf die äußeren Reize und Eindrücke reagirt, und wie sich in derselben „fortwährend neue Urvermögen anbilden." (S. 23.) Durch diese Ansicht unterscheidet sich Beneke von Herbart, wie von dem Sensualismus. Herbart gegenüber ist ihm die Seele ein sich Bildendes, dem Sensualismus gegenüber ein die Eindrücke a priori Verarbeitendes, wie er in seinen „erläuternden Aufsätzen zur zweiten Auflage seines Lehrbuches" (1845. S. 96) zeigt. „Allerdings ist ihm keineswegs (wie die sensualistische Psychologie angenommen) das von außen Empfangene das hauptsächlich Bestimmende für die Natur und den Fortgang der psychischen Entwickelung. Die Seele erhält dadurch lediglich Nahrung; und wie bei aller anderen Ernährung, gehn die aufgenommen Stoffe, sobald sie aufgenommen sind, ihrer eigenthüm-

lichen Natur verluſtig: wachſen in die Natur des Ernährten und in deſſen Eigenthümlichkeit hinein. Das eigentlich Beſtimmende für die pſychiſche Entwickelung ſind die geiſtigen Urvermögen und die Grundgeſetze der menſchlichen Seele: wie auch ſchon ohne Weiteres aus der Vergleichung mit den Seelen der Thiere erhellt, welche, bei derſelben Grundnahrung, doch nicht dieſelben Produkte entwickeln."

Hier iſt der ideale Begriff der Individualität ganz und gar geſprengt; ſie wird zu einem realen Entwickelungsprodukt, welches ſeine Wirkung in dem weitern Lebensproceſſe geltend macht. So vortreffliche Einſichten aber auch durch die Pſychologie Beneke's gewonnen ſind, ſo ſehr wir mit ihm übereinſtimmen, die Philoſophie pſychologiſch begründen, und als induktive, als Naturwiſſenſchaft behandeln zu wollen; ſo bleibt in ſeinem Syſteme dennoch ein Dualismus, ein Zwieſpalt beſtehen, indem ſich ihm „die menſchliche Seele als ein durchaus unräumliches und immaterielles Weſen darſtellt." (Lehrb. der pragmatiſchen Pſychologie § 11.) Dieſelbe Behauptung hat Beneke auch in ſeiner neuen Pſychologie hingeſtellt § 38 aber ſogleich hinzugefügt, daß die dennoch Seele „ein ſinnliches Weſen" ſei (S. 34). Auch in der pragmatiſchen Pſychologie behauptet er ausdrücklich, daß der menſchliche Leib „ſeinem innern Sein nach nicht mit der Seele in Gegenſatz ſtehe, wie man gewöhnlich annehme; vielmehr ein Syſtem von Kräften ſei, welche zwar niederer Natur ſeien im Vergleich mit den pſychiſchen, aber doch ſo weit dieſen gleichartig, daß ſie nicht nur mit ihnen während des irdiſchen Lebens Ein Weſen ausmachen, ſondern auch denſelben die Zuſchüſſe für ihre Erregtheiten zuführen können, deren die Seele für jede länger fortgeſetzte Bethätigung bedürfe." (S. 9.)

γγ) Der dynamiſche Begriff der Immaterialität verlangt eine phyſikaliſch atomiſtiſche Grundlage.

Die ideelle Untheilbarkeit der Individualität hat ſich atomiſtiſch in ein Syſtem von Grundvermögen aufgelöſt, welche den

geiſtigen Organismus der Seele bilden. Sie ſteht in keinem Gegenſatz mehr mit dem Leibe, aber nicht weil ſie auch von realer Beſchaffenheit iſt, ſondern weil der Leib uns nur als materiell und räumlich erſcheint, aber in ſeinem „An-ſich" ebenfalls immateriell und unräumlich iſt. (Anmerk. zu § 11.) An dieſem Punkte greift Fortlage die Arbeit Beneke's mit vieler Beleſenheit auf, und ſucht der Pſychologie desſelben gewiſſermaßen eine phyſiologiſch metaphyſiſche Grundlage zu geben; ein äußerſt zeitgemäßes Streben. „Wir ſchließen uns an Beneke an, ſagt Fortlage in ſeinem Syſtem der Pſychologie als empiriſche Wiſſenſchaft (Bd. I. Vorrede S. XX.), indem wir die Lehre von den freiwerdenden Urvermögen bis ins phyſiologiſche Leben hinein zu verfolgen ſuchen." Aber, wie Fortlage die Bedeutung dieſer Anſicht in der Vorrede zu Bd. II. S. XII weiter ausführt, „nicht dadurch, daß Beneke überhaupt den Antagonismus geiſtiger Thätigkeit und leiblicher Nutrition hervorhob, — dieſer iſt bekannt genug —, ſondern dadurch, daß er die Umwandlung der durch Ausgleichungen gegen die geiſtigen Proceſſe verlornen Triebtheile in pſychiſche Spannungen oder Strebungen nach dem Erſatze des Verlornen ausſprach, ſteht er da als Anhänger einer neuen Periode der Forſchung auf dem Gebiete vom lebenden Organismus." Fortlage unterſucht einerſeits die reale Seite des Trieblebens, indem er ſie vermittelſt der Elektricitätserſcheinungen mit der materiellen Natur zu verbinden ſucht; und andererſeits die ideale Seite der Triebe, indem er ſie vermittelſt der Gedankenbildung mit der ſpekulativen Anſchauungsweiſe der Philoſophie, wie ſie uns durch Kant und G. Fichte überliefert worden, in Einklang zu bringen bemüht iſt.

Er legt dem unbewußten wie dem bewußten Inhalte des innern Sinnes den Trieb unter, welcher bei ihm ebenſo zur „Baſis des Bewußtſeins" wird, wie bei Schopenhauer der Wille. Der „Mechanismus der Triebe" bildet die Grundlage von Empfin-

dungen, Gefühlen, Gedanken und Willen. Er glaubt in den Grundgesetzen des Trieblebens sich „bereits mit den letzten Gründen des Seelenlebens selbst zu beschäftigen." (Bd. II. S. 2.) Allein hiedurch verfällt auch Fortlage dem Grundirrthum des Idealismus, obgleich er denselben bei dem Gedankenleben erkannt hat. Die Gedanken erscheinen ihm als von einem realen dunkeln Seelenhintergrunde getragen; die Triebe dagegen sollen diesen in seinem Ansichsein ausmachen. Allein die letzteren bilden, in der Art und Weise wie wir sie erkennen, so wenig den Hintergrund der Seele, als die Gedanken; sondern in ihnen suchen wir denselben nur zu begreifen, und aus dieser peripherischen Erkenntniß uns Rückschlüsse über die reale Grundlage der Triebe zu ermöglichen. Wir stehen hier wieder vor der alten, noch immer unerledigten Frage von dem Verhältniß der inneren Seelenerscheinungen zu denen der Nervenelektricität und des materiellen Chemismus unserer leiblichen Natur.

Insofern der Trieb die Fähigkeit besitzt, auf die materielle Natur einzuwirken, wird er nach Fortlage Kraft genannt; „die Sphäre der möglichen Triebbeziehungen oder die Wirksamkeit der Triebe als Gegentriebe heißt der Bewegungsraum." (Bd. II. S. 7) „Der Trieb heißt soweit eine Kraft, als er im Bewegungsraum Bewegung erzeugt, die Massen heißen insofern Kräfte, als sie durch gegenseitige Stellungen Bewegung erzeugen." (S. 14) — „Sobald der Trieb aus dieser Verbindung heraustritt und in der bewußten Triebhemmung oder Fragethätigkeit sich in sich zurückzieht, ist er nicht mehr Bewegungskraft, sondern nur allein noch Trieb." (S. 24.) „Er tritt aus dem Bewegungsraume in den bloßen Einbildungsraum" (S. 6), aus der materiellen Welt in die ideelle ein. Fortlage bewerkstelligt so auf höchst eigenthümliche Weise den Uebergang zwischen diesen beiden Welten; allein wir können uns auch bei ihm nicht von der Nothwendigkeit einer immateriellen Seele überzeugen, sondern finden vielmehr, daß er

derſelben die Dynamis entzieht, durch welche ſie in der Natur ihre Selbſtändigkeit zu behaupten vermag. Durch die obige Definition der Kraft und der Bewegung wird jene Depontenzirung durch den idealiſtiſchen Begriff der Immaterialität ſanktionirt, indem der Seele beide Eigenſchaften entzogen werden. Nach der realiſtiſchen Anſchauungsweiſe wird der Seele auch in dem Einbildungsraume Kraft und Bewegung zugeſchrieben, und zwar die größere, weil ſie ſich in ihrem realen ſelbſtändigen Subſtrate einerſeits gegen die phyſiologiſchen Proceſſe erhalten, und andererſeits dem Leibe gegenüber ſich ſogar als bewegende Kraft erweiſen muß; eine Thatſache, welche im Syſteme des Anaragoras ſchon feſtgehalten wurde und dem Idealismus in der Philoſophie den Eingang öffnete.

Auch Fortlage erfaßt die Thatſachen des innern Sinnes als Aeußerungen einer immateriellen Subſtanz, weil er von deren realem Subſtrate abſieht. Für ihn iſt nicht die Elektricität, oder ſonſt ein reales atomiſtiſches Subſtrat die Grundlage des innern Sinnes; ſondern er glaubt nur, daß in der Elektricität, „welche mit den Thätigkeiten des Empfindens und der motoriſchen Triebimpulſe in einem höchſt nahen Zuſammenhange ſtehe", „thatſächlich das Mittelglied zwiſchen Seelenkraft (dem Selbſt oder dem innern Sinne) und dem abtrennbaren Weſen (dem Leichname) aufgewieſen worden ſei, an welches ſich dieſelbe bei Lebzeiten gebunden zeige." (Bd. I S. 381.) Er betrachtet nun die Elektricität als Zuſtand einer Subſtanz, welche den äußeren Sinn in dem Neben- und Außereinander der Theile ihres Fluidums wahrgenommen, und „deren in ſich begründeter und auf ſich bezogener Zuſtand das Selbſt oder der innere Sinn" genannt wird (Bd. I. S. 383.) Hiebei ſcheint mir aber die Seele zu einem Attribute der Elektricität herabzuſinken, während Fortlage umgekehrt dieſelbe als Veräußerung einer immateriellen Seele hinſtellen will. Der Begriff der Immaterialität iſt aber nur untergeſchoben, und hebt ſich ſelbſt

auf, indem er der Seele eine Substanz geben will, während er die Substanzialität der Seele zu gleicher Zeit dem Leibe gegenüber vernichtet. Nur durch Materialität der Seele ist der Materialismus als Apsychismus und Atheismus zu überwinden.

c. Die realistische Hypothese, und ihre Bedeutung für eine induktive Ergründung des Problems der Immortalität.

Die idealistischen Vorstellungen von dem Wesen der Seele haben sich als ungenügend erwiesen, den Begriff einer Immortalität der Seele zu begründen. Die ideelle Kraft, (Immaterialität), die ideelle Form (Individualität), das ideelle Bewußtsein (Personalität) der Seele sind abstrakte Vorstellungen für die Art und Weise, wie uns dieselbe in der innern Wahrnehmung erscheint. Als gleichen logischen Grund dieser idealistischen Vorstellungen haben wir die Vermaterialisirung der innern Wahrnehmung überall nachgewiesen. Dieser materialistische Dogmatismus der innern Wahrnehmung erzeugte den idealistischen Absolutismus. Eine induktive Ergründung der natürlichen Ursachlichkeit der Erscheinungen des innern Sinnes bricht diesen idealistischen Absolutismus durch eine natürliche realistische oder metaphysisch physikalische Grundanschauung. Hiedurch allein wird der Zwiespalt zwischen ideeller und materieller Welt gehoben, der Gegensatz zwischen innerer und äußerer Wahrnehmung vernichtet, und die Einheit und Entwickelungsfähigkeit, die innere Organisation (Anlagen) der Seele, wie deren Wirksamkeit und Bildung zum Gegenstande induktiver Forschung erhoben; hiedurch allein wird vor allen Dingen die Seele als eine reale Naturdynamis anerkannt, und für ihre Erscheinungen der Grund zu einer, wenn auch unbegriffenen, doch natürlichen Gesetzmäßigkeit gelegt.

Blicken wir nochmals auf den zurückgelegten Weg unserer Untersuchung, so haben wir überall die idealistischen Principien

in der Anſchauungsweiſe Fichte's ſich in ihren Widerſprüchen auflöſen ſehen, und gezeigt, daß ſeine dynamiſchen Principien diejenigen Seiten der Probleme in ſich aufnehmen, welche die idealiſtiſche Metaphyſik ahnungsvoll zu ergreifen ſuchte. Durch die dynamiſtiſche Anſchauung gerathen die idealiſtiſchen Dogmen in Fluß, und treiben zu einer realiſtiſchen Metaphyſik. Die idealiſtiſchen Principien dagegen verwickeln Fichten in Widerſprüche bei ſeiner Anſchauung von den Atomen, dem Leben, dem Bewußtſein; ſie ſtreifen ſich in ihren eigenen inneren Widerſprüchen ab, und werden von außen der Kritik Lotze's und Anderer zum Raube. Dagegen macht Fichte durch die Hypotheſe ſeines Seelenleibes, welchen er gewiſſermaßen als materielles Princip, d. h. als ſelbſtändige Kraft hinſtellt, einen dynamiſchen Einfluß der Seele in dem Bewußtſein, in den Lebensvorgängen geltend.

Allein die dynamiſtiſche Auffaſſung der Seele, wie uns ſcheint, rührt nur aus dem Bedürfniſſe her, die Thatſache der Einheit und der Entwickelungsfähigkeit zugleich feſtzuhalten, der Seele eine eigenthümliche Naturkraft in dem leiblichen Leben, und neben dieſem dennoch Selbſtändigkeit zuzuſchreiben. Die Entwickelung einer ſolchen immateriellen Dynamis aus ſich bleibt aber unbegreiflich, und hebt ſich ſelbſt auf, da ſie ja nichts ohne Mitwirkung des Naturlaufs zu Stande bringt. Beſonders unerklärlich bleibt, wie die Entwickelung der verſchiedenen Individualitäten aus ſich Uebereinſtimmung ihrer Geſetze, und wie ihr Bewußtſein die Möglichkeit einer Verſtändigung darbieten ſoll, wenn das Subſtrat zu denſelben nicht aus dem allgemeinen Cauſalnexus entnommen und durch dieſen bedingt iſt. Nur durch Zugrundlegung einer realiſtiſch atomiſtiſchen Hypotheſe können wir dieſe Erſcheinungen begreifen. Nur auf dieſe Weiſe ſcheint uns Allgemeinheit und Individualität, objektive Natur und ſubjektive oder perſönliche Auffaſſung vereinbar; denn nur durch gleiche bedingende Umſtände können ſich Weſen bilden, welche

durch gleiche Einflüsse auch gleich modificirt werden, und auf gleiche Weise gegen sie reagiren. Während die dynamistische Vorstellungsweise ihrem Seelensubstrate keine reale Naturgrundlage giebt, und es so den Naturmächten gegenüber ohne Schutz läßt; versucht dies die realistische Hypothese, die Anschauung Fichte's festhaltend, nach welcher sich aus dem leiblichen Leben heraus die inneren geistigen Anlagen bilden und entwickeln, und die Aeußerungen der Seele in Empfindungen, Gedanken und Streben hervorzubringen im Stande sind. In Herbart's Metaphysik brachen die atomen Bestandtheile der Natur auch in das geistige Leben ein, um daselbst die mannigfachen Seelenerscheinungen hervorzurufen; in Beneke's Anbilden der Urvermögen wurden wir auf eine reale Organisation und organische Verarbeitung derselben hingewiesen; durch Fortlage's Ideen wurden wir zur Verwerthung derselben in dem Triebleben des Organismus veranlaßt, ohne daß es uns freilich schon gelingen wollte, sie mit den Hypothesen der Nervenelektricität, mit den Theorien von Du Bois, Virchow, Ludwig, Eckhardt, Spieß u. s. w. in Uebereinstimmung zu bringen. Wir müssen gestehen, die physiologischen Resultate noch nicht für die Psychologie benutzen zu können, wie denn die exakten Forscher auch ihrerseits bekennen, daß die psychologischen Thatsachen ihnen noch nicht erklärbar sind. Die Psychologie wird also den Weg innerer Erfahrung weitergehen müssen, unbekümmert um physiologische Hypothesen; sie wird die Probleme der Forschung ferner zu fixiren und zu erhellen haben, wenn sie auch den Grund dieser Erscheinungen so wenig kennt, wie die Physik den Grund des Gesetzes der Schwere und der Anziehung der Erde. — Aber darin müssen wir der Naturwissenschaft uns anschließen, daß wir nur durch physikalisch atomistische Hypothesen auch die Thatsachen der inneren Erfahrung begreiflich finden. Wir können nicht glauben, daß die reiche Welt unseres inneren Lebens, das was wir Seele nennen, von einem einzigen metaphysischen Atome

ausgehen ſoll, mag man daſſelbe nun als Idee oder als Dynamis denken.

αα) Logiſcher Schutz der realiſtiſchen Hypotheſe für Empirie, Spekulation und Glauben.

Durch eine realiſtiſche Hypotheſe iſt die Freiheit der Forſchung, wie uns ſcheint, nach allen Seiten hin gewahrt. Das Subſtrat der Seele iſt unerforſcht, die Phyſiologie iſt nicht gehindert, demſelben in den Einwirkungen der Seele auf das leibliche Leben immer genauer nachzuforſchen. Allein die Phyſiologie kann nicht behaupten, daß der Seele kein eigenthümliches Subſtrat zukomme, weil ſie noch keines empiriſch nachweiſen kann. Um eine ſolche Behauptung zu begründen, müßte ſie entweder den negativen Beweis führen, daß eine ſolche Annahme unmöglich ſei; oder den poſitiven, daß die Thatſachen des Bewußtſeins ſich durch phyſiologiſche Hypotheſen erklären laſſen. Die Einwirkungen der Seele auf das leibliche Leben ſind feſtgeſtellt, aber keineswegs begriffen; ſogar die direkten Einflüſſe der Elektricität auf die chemiſchen Proceſſe ſind noch nicht einmal erkannt, obgleich ſie der empiriſchen Forſchung weit zugänglicher ſind, als die der Seele.

Der Phyſiologie gegenüber behauptet die Spekulation daher ihr angeſtammtes Recht, durch innere Erfahrung die Erſcheinungen des Seelenlebens zu conſtatiren, und auch ihrerſeits hypothetiſche Erklärungen zu verſuchen. Die Spekulation darf dabei übrigens ſo wenig den Einfluß der Seele auf das leibliche Leben überſehen, wie die Phyſiologie die Probleme der organiſchen Einheit, der Entwickelung des objektiven Bewußtſeins und des ſubjektiv freien Willens; denn ohne deren Erklärung ſind die phyſiologiſchen Hypotheſen eben ſo einſeitig und unhaltbar, wie die pſychologiſchen, wenn dieſe die inneren Erfahrungsthatſachen verabſolutiren. Die realiſtiſche Hypotheſe läßt die Lücke der Erkenntniß für die künftige Forſchung der Phyſiologie und Pſychologie frei. Sie hält die Realität oder die atomiſtiſch phyſi-

kalische Naturgrundlage der Seele fest, ohne freilich deren organische Gliederung und physiologische Bedeutung im Besondern zu kennen; ohne zu wissen, wie dieselbe die Einheit unseres Wesens bildet, und durch welche Einrichtungen sie die Erscheinungen des Bewußtseins und der Freiheit ermöglicht. Die realistische Hypothese will, der idealistischen Philosophie gegenüber, die Thatsachen der innern Erfahrung aus dogmatischen Principien zu Problemen einer induktiven Forschung erheben. Aber eben weil die physiologischen Hypothesen dazu neigen, die Seele als elektrische Substanz oder als aus den Nervenmolekulen bestehend zu betrachten, und die Thatsachen der inneren Erfahrung doch nicht daraus zu erklären vermögen, stehen dem Realismus diese Thatsachen fester als jene physiologischen Hypothesen.

Hiedurch tritt auch ein eigenthümlicher logischer Schutz des religiösen Glaubens ein. Wie die empirische Forschung die Thatsachen der äußeren, die spekulative die der inneren Erfahrung in ihren Hypothesen zu verwerthen sucht; so erschwingt sich der religiöse Glaube von seinen unmittelbaren Gefühlen aus, durch eine in ihrem logischen Verfahren unbewußt bleibende Exegese derselben, zu einer eigenthümlichen Anschauung des inneren Seelenlebens. Auf gleiche Weise interpretirt die Wahrnehmung die äußeren Sinneseindrücke durch einen verborgen bleibenden Schlußmechanismus. Wie daher die Erkenntniß der äußeren Welt sich aus dem Glauben entwickelt, so auch die der inneren. Auch hier herrscht Einheit. Der innere Glaube ist zwar, wie der äußere, beschränkt und dem Irrthum unterworfen; aber wie dieser, so ist auch er einer Entwickelung fähig. Diese Entwickelung erfolgt, wie bei jenem, durch unbewußt fortschreitende Erfahrung, und durch eine allmälig wachsende Erkenntniß, welche sich prüfend ihres Inhalts vergewissert. Auf dieses interessante Thema näher einzugehen, müssen wir uns jedoch hier versagen.

Wir wollten nur dem Glauben sein Recht wahren, und

zeigen, wie gerade eine induktive Philoſophie weit mehr hierauf einzugehen im Stande iſt, als eine idealiſtiſch ſpekulative: denn wie ihr eine Unendlichkeit vor dem äußeren Sinne ſich aufthut, ſo ſieht ſie auch vor dem inneren eine unerforſchte Tiefe ſich öffnen; wie ſie die äußere Erkenntniß von der äußeren Erſcheinung durch fortgeſetzte Bemühung in das innere Weſen der Dinge eindringen ſieht, ſo läßt ſie auch die innere Erfahrung von den dunkelſten Umriſſen des inneren Lebens aus ſich zu einer allmäligen Erkenntniß in die unerforſchten Weſensgründe der Seele vertiefen. Dieſe Umriſſe des innern Lebens zeichnet aber nicht die Spekulation, ſondern der Glaube: der Glaube, welcher ſich in jedem einzelnen Menſchen erzeugt und wächſt, wie in der Geſchichte, und hier wie dort aller Spekulation vorangeht; welcher dem philoſophiſchen Wiſſen den Weg weiſt, wie die unmittelbare Wahrnehmung einer durch induktive Forſchung entwickelten Erkenntniß.

ββ) Die realiſtiſch-metaphyſiſche Hypotheſe nimmt die materialiſtiſchen Kriſen des Idealismus und des Dynamismus in ſich auf.

Dieſer unmittelbare Glaube ſtellt uns ahnungsvoll die Selbſtändigkeit unſers innerſten Seelenkernes als Grund und lebendigen Keim einer geiſtigen Entwickelung hin. Das Hauptſtreben des Idealismus und ſeiner heutigen Vertreter iſt es, dieſe Selbſtändigkeit der Seele in eine philoſophiſche Formel zu faſſen und der ideellen Subſtanz im Abſoluten einen realen Urgrund zu ſuchen. Darin haben auch gerade die beſprochenen Syſteme Fichte's und Lotze's, dem Materialismus gegenüber, ihre hohe Bedeutung. Allein im Verlaufe unſerer Unterſuchung hat ſich ergeben, daß ſie dies nicht durch die idealiſtiſchen, ſondern durch die in ihnen hervorbrechenden realiſtiſchen Principien zu leiſten im Stande ſind, ja daß die idealiſtiſchen Principien ſich auflöſen.

1) So ſollte die Seele als Immaterialität und Individualität gefaßt werden; ſie ſollte das ideelle Formprincip der mate-

riellen Bestandtheile sein. Allein es zeigte sich, daß dieser bloßen Form ohne materielle Bestandtheile keine reale Essenz mehr zukommt; daß die Seele sich selbst vernichtet, indem sie nur Form und Wesen einer bestimmt individualisirten Materie wird, und als abstrakt ideelle Entelechie nur für die materiellen Gebilde einen eigentlichen Zweck hat. Der Begriff der Immaterialität der Seele bewirkte so eine Vermaterialisirung derselben, welchen Standpunkt wir daher als monistisch materialistischen Idealismus bezeichnet haben. Dieser artet durch seinen Begriff der Immaterialität der Seele anthropologisch in Apsychismus, und metaphysisch in Atheismus (Pantheismus) aus; denn der Geist wird zu einem bloßen Attribute der Materie, und seine Persönalität und Immortalität hebt sich auf.

2) Dieser materialistische Charakter verwischt sich erst wieder, wenn der Idealismus in Dynamismus übergeht, indem in und neben dem leiblichen Leben das verlorene Seelenprincip restituirt und geltend gemacht wird. Diese realistische Erweiterung vollzieht der dualistisch spiritualistische Idealismus, welcher neben dem leiblichen Leben ein besonderes Bewußtseins- und Persönlichkeitsprincip annimmt. Aber dadurch daß letzteres idealistisch, als begriffliche Allgemeinheit, als bloß bewußte Persönlichkeit gefaßt wird, geht auch hier wieder die Realität der Seele unter, und die Anschauung schlägt auch selbst so in Apsychismus und Materialismus um; denn die Seele wird dann, wie oben als ideelle Form, so nun als ideelles Bewußtsein gedacht. Wie aber oben die Form nur an den materiellen Atomen und durch dieselben Realität hatte, so besitzt auch hier die Seele nur durch den Inhalt ihres Bewußtseins Realität. Dieser Inhalt zeigt sich als idea corporis oder idea naturae, und die eigentliche Individualität und Immaterialität der Seele neben der Materie geht nun über die bewußte Persönlichkeit verloren, wie oben umgekehrt die Persönlichkeit über die Individualität.

3) Die dynamistische Auffassung Fichte's führt auch hier eine realistische Krisis herbei, indem durch sie die Persönlichkeit einen realen, sich individualisirenden Inhalt erlangt, und die Seele als Dynamide aus dem dunkeln mystischen Hintergrunde des menschlichen Wesens hervorbricht, um kosmische Bedeutung, d. h. reale Causalität zu gewinnen. Während aber der Ideal-Realismus Fichte's diese Naturdynamis der Seele noch beständig mit idealistischen Principien vermischt, und nicht über ein Schwanken hinauskommt, suchten wir diese Anschauung weiterzuführen und von ihren Widersprüchen zu befreien.

4) Wir haben die realistischen Principien als die siegreichen hingestellt, indem wir die idealistischen sich durch sich selbst vernichten sahen, und sind bemüht gewesen, die Dynamide der Seele aus ihrer Absolutheit zu einer realen Naturdynamis zu erheben. Lotze tritt stets da ergänzend gegen Fichte auf, wo er seine mechanistisch physikalischen Erklärungsprincipien auch auf die Erscheinungen der innern Erfahrung oder des Seelenlebens anzuwenden, und sogar der freien Thätigkeit des Geistes einen Trieb- und Bewußtseinsmechanismus als Naturgrundlage unterzulegen strebt.

γγ) Die realistisch metaphysische Hypothese nimmt die idealistischen Krisen des Materialismus und des Spiritualismus in sich auf.

Die real-idealistische Hypothese Lotze's hat für die materialistischen Systeme die gleiche Bedeutung, wie die ideal-realistische Fichte's für die idealistischen. Lotze macht die natürliche Selbständigkeit und Causalität der Seele geltend, ohne sie ganz durchzuführen; aber die idealistischen Krisen in den materialistischen Systemen drängen von entgegengesetztem Wege aus nach dem gleichen Ziele; sie erstreben eine Vergeistigung der Natur, wie umgekehrt die materialistischen Krisen im Idealismus eine Vermaterialisirung des abstrakt ideellen Geistes.

1) Die idealistischen Krisen im Materialismus charakterisiren

ſich, wie die materialiſtiſchen im Idealismus, durch einen Dualismus, ein Schwanken zwiſchen Materialismus und Idealismus. Wir ſehen hier zuerſt einen idealiſtiſchen Materialismus entſtehen, welcher ſich, trotz des materialiſtiſchen Principes einer Identität von Kraft und Stoff, genöthigt findet, die Kräfte der Materie: Bewegung, Schwere, Form u. ſ. w., von derſelben zu unterſcheiden.

2) Ein weiteres ähnliches Schwanken erzeugt als doppelten Dualismus den dualiſtiſch ſpiritualiſtiſchen Materialismus. Ungeachtet der materialiſtiſchen Hypotheſe von einer Identität der chemiſchen und phyſiologiſchen Proceſſe, muß derſelbe die elektriſche Kraft der Nerventhätigkeit von den materiellen Molekulen und ihren chemiſchen Kräften trennen, ohne uns über die Natur derſelben aufklären zu können. Dabei bleibt es in der Phyſiologie noch durchaus unentſchieden, ob die elektriſchen Molekule der Nerven die Subſtanz der Seele bilden, oder ob ſie nur Leiter der empfangenen Sinneseindrücke und bloße Vollſtrecker der von der Seele empfangenen Willenseindrücke ſind. Die Phyſiologen neigen zu der erſten Hypotheſe.

3) Lotze's Real-Idealismus dagegen macht die letztere Anſicht geltend, und verlangt für die Seele ein einheitliches, ideelles Atom, welches der Grund eines überzeitlichen, überräumlichen und der materiellen Cauſalität enthobenen Bewußtſeins ſein ſoll. Aber er gelangt nicht über den Widerſpruch hinaus, die materielle Welt und ihren mechaniſchen Cauſalnexus in Raum und Zeit von den gleichen ſpiritualiſtiſchen Monaden bilden zu laſſen. So vernichtet er ſeine eigene phyſikaliſch atomiſtiſche Hypotheſe, durch welche er Fichte's Dynamismus berichtigt; er hebt ſelbſt ſeine Anſchauung von der Seele als einer Naturdynamis wieder auf, verliert das reale Subſtrat für ſeinen phyſiſch-pſychiſchen Mechanismus (was ihm zum Fichte ſchwerlich nachweiſt), und bleibt in einem dualiſtiſchen Real-Idealismus befangen.

4) Wir ſuchen die realiſtiſche Seite beider Syſteme wider beide Denker durchzuführen, indem wir die Seele als atomiſtiſch gegliederten Organismus betrachten. Wir brechen dadurch den Abſolutismus der idealiſtiſchen Spekulation, indem wir ſelbſt an den bewußtſeins- und freiheitsfähigen Weſen eine unbewußte und nothwendige Naturgrundlage anerkennen, und die Seele dadurch in den allgemeinen Cauſalnexus einrücken, wie der Materialismus verlangt. Wir vernichten zugleich den Abſolutismus einer materialiſtiſchen Empirie, indem wir das reale Subſtrat der Seele als das formbeſtimmende geltend machen, wie dies der Idealismus erſtrebt; dieſe formbeſtimmende Gewalt geht aber nicht von einer ideellen Entelechie, ſondern von einem kräftigeren, feingegliederteren und beweglicheren reellen Subſtrate aus. Ob dieſer geiſtige Organismus in ſeinen Beſtandtheilen aus feinſtem Aether oder aus was ſonſt für realen Monaden, ob er aus elektriſchen Molekulen oder aus chemiſchen Atomen beſtehe, darüber ſteht bis jetzt weder der ſpekulativen noch der empiriſchen Wiſſenſchaft eine Entſcheidung zu. Aber der Realismus hält an dem von dem Materialismus angebahnten Grundſatze feſt, keine Kraft ohne Stoff anzunehmen, und ſtellt ſich alſo auch die Seele nicht ohne ein reales Subſtrat vor; zugleich geht er jedoch auch den Ahnungen der idealiſtiſchen Philoſophie ſinnend nach, welche der Seele ein eigenthümliches ſelbſtändiges Lebensprincip zuſchreibt. So ſucht er die Errungenſchaften beider Gegenſätze zu erfaſſen, durch einander zu ergänzen, und ihre Einſeitigkeiten abzuſtreifen.

Indem wir der Seele eine reale atomiſtiſche Naturbaſis geben, bleibt uns der theoretiſche Vorzug des Materialismus; damit ſuchen wir den praktiſchen des Idealismus zu vereinigen, welcher, an den Thatſachen der innern Wahrnehmung feſthaltend, die Seele als Immaterialität, Individualität, Perſonalität und Immortalität auffaßt. Auch wir müſſen den Begriff der Immaterialität der Seelenſubſtanz gelten laſſen, weil dieſe als

transſcendentale unbekannte Größe über die unmittelbare materielle Wahrnehmung hinausgeht. Sie erweiſt ſich dadurch zugleich auch als Individualität oder individualiſirende Kraft, weil ihre Atome, je nach ihrer verſchiedenen Anordnung und Durchbildung, verſchiedene innere Weſenheiten und eine dieſen entſprechende Bewältigung der äußeren Natur ermöglichen. Der immaterielle, individuelle Kern muß aber ferner als Perſonalität betrachtet werden, weil er ſeine ſelbſtändige Weſenheit in dem Wechſel und Kreislauf des phyſiologiſchen Lebens zu behaupten, die von außen empfangenen ſinnlichen Eindrücke mit Freiheit durch ſich ſelbſt zu reproduciren, zu verarbeiten und zur Durchbildung ſeiner eigenen geiſtigen Natur zu verwerthen vermag. Ja ſogar das Dogma der Immortalität ſcheint uns von dieſer realiſtiſchen Anſchauungsweiſe aus eine natürliche Grundlage zu gewinnen: denn nur wenn die Seelenatome zu einander eine größere Attraktionskraft haben, als zu den Atomen des Leibes, iſt die Möglichkeit eines Fortbeſtehens und zugleich einer Fortentwickelung denkbar. Sie haben ſchon früher die Grundlage unſerer Erinnerung gebildet; warum ſoll dieſe Erinnerung ſchwinden? Sie haben ſchon im leiblichen Leben die Fähigkeit beſeſſen, Eindrücke von außen zu empfangen und ſelbſtändig zu verarbeiten; warum ſoll dieſe Fähigkeit untergehen? Doch wir verlaſſen dieſe Frage unerledigt, da ſie eine eingehendere Behandlung verlangt.

Wir ſchließen mit einem Aufblick zu dem höchſten Principe: hier muß unſere atomiſtiſche Hypotheſe des Seelenlebens zu einem individuellen, perſönlichen Abſchluß im Abſoluten führen; mit den realen Atomen unſerer Seele müſſen auch die Erſcheinungen und Kräfte derſelben auf jenes übertragen werden. Der Realismus ſucht ſo eine Verſöhnung der metaphyſiſchen Gegenſätze des Materialismus und des Idealismus, des Atomismus und der Teleologie, des Pantheismus und des Monotheismus anzubahnen.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Vorwort 3

I.

Die Philosophie als Naturwissenschaft 9

a. Die neuere Philosophie sucht das inductive Verfahren auch auf dem Boden der Psychologie und Metaphysik anzuwenden 12

b. Das inductive Verfahren sucht einen gemeinsamen Gesichtspunkt für die äußere und innere Wahrnehmung aufzustellen, und die Gegensätze des Sensualismus und der Spekulation auszugleichen . . . 17

c. Das inductive Verfahren sucht Natur und Geist in einem gemeinsamen Causalnexus zu vereinen, und die Gegensätze des Materialismus und des Idealismus zu versöhnen 19

Entgegnung auf die Recension meiner Kritik Schopenhauer's in den kritischen Blättern des Frankfurter Museums v. 14. Febr. 1857. No. 4 21

II.

Die entgegengesetzten Entwickelungskrisen innerhalb des Materialismus und des Idealismus, nachgewiesen an einer Besprechung von J. B. Meyer's Vorlesungen zum Streite über Leib und Seele 31

Ethische und erkenntnißtheoretische Bedeutung des Meyer'schen Kriticismus 34

I. Der Materialismus 41

A. Der monistisch idealistische Materialismus 42

B. Der dualistisch spiritualistische Materialismus 51

II. Der Idealismus 56

A. Der monistisch materialistische Idealismus 57

B. Der dualistisch spiritualistische Idealismus 63

Der indefinite, realistische Monismus nimmt die Resultate der idealistisch spiritualistischen Krisis im Materialismus und der materialistisch spiritualistischen Krisis im Idealismus in sich auf . . 72

III.

Gegensätze der modernen Anthropologie, Lotze und Fichte 82

A. Zur Atomenlehre.

Gemeinsamer Zug des Idealismus und des Materialismus nach Atomentheorien 86

Seite

Gemeinsame erkenntnißtheoretische Opposition Lotze's und Fichte's gegen den Materialismus 88

Gemeinsame metaphysische Opposition derselben gegen den Materialismus 90

Innerer idealistischer Widerspruch, in welchen sich der Materialismus verwickelt 92

Realistische Opposition Lotze's gegen Fichte 95

Innerer idealistischer Widerspruch, in welchen sich Fichte mit sich selbst verwickelt 97

Scheinbare realistische Opposition Fichte's gegen Lotze 100

Innerer idealistischer Widerspruch, in welchen sich Lotze scheinbar mit sich selbst verwickelt 103

B. Mechanismus und Leben 107

Gemeinsame Ansicht des Idealismus und des Materialismus von Mechanismus und Leben 109

Gemeinsame erkenntnißtheoretische Opposition Lotze's und Fichte's gegen den Materialismus 110

Gemeinsame metaphysische Opposition derselben gegen den Materialismus 113

Innerer idealistischer Widerspruch, in welchen sich der Materialismus verwickelt 115

Realistische Opposition Lotze's gegen Fichte 118

Innere idealistische Widersprüche, in welche sich Fichte mit sich selbst verwickelt 122

Scheinbare realistische Opposition Fichte's gegen Lotze 125

Innerer idealistischer Widerspruch, in welchen sich Lotze scheinbar mit sich selbst verwickelt 132

B. Leben und Bewußtsein 150

Gemeinsame Ansicht des Idealismus und des Materialismus über das Verhältniß von Leben und Bewußtsein 153

Gemeinsame erkenntnißtheoretische Opposition Lotze's und Fichte's gegen den Materialismus 156

Gemeinsame metaphysische Opposition derselben gegen den Materialismus 159

Innerer idealistischer Widerspruch, in welchen sich der Materialismus verwickelt 163

Innerer materialistischer Widerspruch, in welchen sich der Ideal-Realismus Fichte's verwickelt 166

Realistische Opposition Lotze's gegen Fichte 176

Realistische Opposition Fichte's gegen Lotze 183

Innerer idealistischer Widerspruch, in welchen sich der Real-Idealismus Lotze's verwickelt 188

D. Bewußtsein und Seele 207

§. 1. Widerspruch, in welchen sich Lotze verwickelt, indem er seinen faktischen, erkenntnißtheoretischen Dualismus zu einem dogmatischen, metaphysischen erhebt und dadurch die frühere Hypothese seines monistischen real-idealistischen Atomismus vernichtet . . . 209

a. Idealistischer Widerspruch in dem Real-Idealismus oder spiritualistischen Atomismus Lotze's, in welchem Geist und Materie

Seite

bald als metaphysischer, bald nur als logischer Dualismus behandelt werden 211

αα) Hinneigung Lotze's zum Realismus 212

ββ) Die realistische Krisis wird nicht durchgeführt wegen eines Rückfalls in Idealismus beim Begriffe der absoluten Substanz 213

γγ) Schwanken zwischen Realismus und Idealismus 215

b. Idealistischer Widerspruch, in welchen sich der Materialismus verwickelt, indem er Geist und Materie bald nur als logischen, bald jedoch auch als metaphysischen Dualismus behandelt 217

αα) Hinneigung des Materialismus zum Realismus 218

ββ) Die realistische Krisis wird nicht durchgeführt, weil auch der Materialismus, sogar beim Begriff der Materie, in Idealismus zurückfällt 219

γγ) Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus . . . 220

c. Auflösung der entgegengesetzten idealistischen Widersprüche des Spiritualismus und des Materialismus durch einen realistischen Begriff der Materie 222

αα) Diese idealistischen Widersprüche heben sich logisch auf, wenn der idealistisch logische Dogmatismus durch eine inductive Erklärungsweise gebrochen, und die Materie weder bloß durch Anschauungen äußerer Wahrnehmung, noch bloß durch solche innerer Wahrnehmung bestimmt wird 223

ββ) Die idealistische Krisis im Materialismus und Spiritualismus vollzieht sich metaphysisch, wenn deren idealistisch metaphysischer Absolutismus durch eine realistische Hypothese gebrochen wird, indem man die Erscheinung der Kräfte an der Materie nur als Wirkungen eines über die Erfahrung hinausliegenden realen Substrates betrachtet 223

γγ) Das Wesen der Materie an sich bleibt unbestimmt, sowohl von Seiten der Empirie, als der Spekulation; es ist deßhalb nicht unmöglich, daß der Materie an sich auch Seelenkräfte zukommen 224

§. 2. Der monistisch-idealistische Materialismus löst sein materialistisches Moment realistisch auf 226

a. Idealistischer Widerspruch des materialistischen Atomismus, welcher letzterer die Molekule nur nach den mechanisch physikalischen Erscheinungen der Materie bestimmt, und diese dennoch auch die Erscheinungen der Seele hervorbringen läßt, wobei er seine materialistischen Grundgesetze: die Causalität, die Ewigkeit der Kraft, und die Identität von Stoff und Kraft, aufgeben muß 228

αα) Idealistischer Materialismus, Rückfall desselben in Idealismus bei dem Begriff der Seele 229

ββ) Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus . . . 231

γγ) Hinneigung zum Realismus 232

b. Idealistischer Widerspruch des Real-Idealismus oder spiritualistischen Atomismus Lotze's, welcher die Molekule nur nach den geistig bewußten Erscheinungen der Seele bestimmt, und diese dennoch auch die Erscheinungen der Materie hervorbringen läßt, wobei er seine spiritualistischen Grundprincipien der Immaterialität, Individualität und Personalität aufgeben muß 235

Seite

αα) Idealistischer Spiritualismus, Rückfall desselben in Idealismus beim Begriff der Seele 236

ββ) Schwanken zwischen Realismus und Idealismus 238

γγ) Hinneigung zum Realismus 243

c. Auflösung der entgegengesetzten idealistischen Widersprüche des Materialismus und des Spiritualismus durch einen realistischen Begriff von der Seele 249

αα) Diese idealistischen Widersprüche heben sich logisch auf, wenn der idealistisch logische Dogmatismus durch eine induktive Erklärungsweise gebrochen, und die Seele weder allein durch die Anschauungen der äußeren Wahrnehmung als bloß materielle Gehirnfunktion, noch allein durch die der inneren als bloß bewußte Idealität bestimmt wird 250

ββ) Die idealistische Krisis im Materialismus und Spiritualismus vollzieht sich metaphysisch, wenn ihr idealistisch metaphysischer Absolutismus durch eine realistische Hypothese gebrochen wird, indem man auch die Erscheinungen der Seelenkräfte nur als Wirkungen eines über die Erfahrung hinausliegenden realen Substrates betrachtet 251

γγ) Das Wesen der Seele an sich bleibt unbestimmt, sowohl von Seiten der Empirie, als der Spekulation; es ist deßhalb nicht unmöglich, daß der Seele an sich auch physikalische Kräfte zukommen 252

§. 3. Der dualistisch spiritualistische Materialismus löst sein spiritualistisches Moment realistisch auf 253

a. Idealistischer Widerspruch des Real-Idealismus Lotze's als dualistisch-spiritualistischer Idealismus und spiritualistischer Atomismus. Lotze betrachtet in seinem anthropologischen Okkasionalismus das Bewußtsein als besondere Kraft einer selbständigen Seelenmonade, welche von den materiellen Bestandtheilen des Leibes und der Natur ganz unabhängig sein soll, und läßt in seiner metaphysischen Anschauung eben solche Seelenmonaden dennoch auch die Grundlage der materiellen Natur sein. Während er die Einheit unserer Individualität als unräumliche Idealität darstellen möchte, läßt er dieselbe hiedurch zu einer Masse unterschiedener ideeller Individualitäten auseinanderfallen; während er das Bewußtsein unserer einheitlichen Persönlichkeit als transcendente, über Raum, Zeit und Causalität hinausliegende Identität begreifen möchte, läßt er es in eine Menge einzelner, individuell bewußter Monaden zersplittern, ohne uns die Möglichkeit nachzuweisen, wie aus einer atomen Vielheit eine ideelle Einheit, aus den vielen Bewußtheiten ein persönliches individuelles Bewußtsein sich zu bilden im Stande sei. Ja wir müssen sogar das Bewußtsein und die Entwickelung der geistigen Kräfte desselben, im Widerspruch mit Lotze's Theorie und doch nach seiner eigenen Darstellung, als ein Produkt des physikalischen Naturlaufs und der leiblichen Organisation betrachten, weil die persönliche Individualität und Entwickelung der Seelenmonade nur durch deren Stellung und äußere Beziehung zu andern Monaden bestimmt wird. 255

αα) Rückfall des atomistischen Spiritualismus in Idealismus bei dem Begriffe des Bewußtseins 257

ββ) Schwanken zwischen Idealismus und Materialismus . . 258

γγ) Hinneigung zum Realismus 260

Seite

b. Idealistischer Widerspruch des dualistisch spiritualistischen Materialismus oder des materialistischen Atomismus. Dieser behauptet, das Bewußtsein physiologisch nicht erklären zu können, und sucht es doch durch die Hypothese einer physikalischen Nervenkraft zu fassen, obgleich er an den physikalischen Agentien außerhalb des Organismus keine psychischen Erscheinungen wahrnimmt, und ihnen auch keine psychischen Kräfte zuschreibt. Er verwirft eine selbständige idealistische Seelensubstanz, verfällt aber selbst in abstrakten Idealismus, sowohl bei seiner Bestimmung eben jener physikalischen Nervenkraft, als bei seiner Ausführung der Molekularkraft an dem Begriffe der Materie. Wie dort in der Anschauung von der Molekularkraft und Lebenskraft, so schwankt die Naturwissenschaft in der Anschauung von der Nervenkraft zwischen Materialismus und Idealismus. Es ist noch unentschieden, ob die Nervenkraft als selbständige elektrische Thätigkeit aufgefaßt, oder mit dem chemischen Processe identificirt werden soll, welcher sie begleitet. Man vergißt aber, daß man alsdann Seelenkräfte in den elektrischen Agentien oder chemischen Processen innerhalb und außerhalb des Organismus als wirksam annehmen, oder erklären muß, warum sie gerade nur innerhalb des Gehirnes als Bewußtsein in Erscheinung treten können 261

αα) Rückfall des atomistischen Materialismus in Idealismus bei dem Begriffe des Bewußtseins 263

ββ) Schwanken desselben zwischen Materialismus und Idealismus. 265

γγ) Hinneigung zu einer realistischen Auffassung 267

c. Auflösung der entgegengesetzten Widersprüche des Materialismus und des Spiritualismus durch einen realistischen Begriff von dem Bewußtsein 269

αα) Diese idealistischen Widersprüche heben sich logisch auf, wenn der idealistisch logische Dogmatismus durch eine induktive Erklärungsweise gebrochen wird, indem man Bewußtsein und Freiheit als Erscheinungen einer transscendentalen, unbewußt und nothwendig bestimmten Substanz ansieht 270

ββ) Die idealistische Krisis im Materialismus und Spiritualismus vollzieht sich metaphysisch, wenn ihr idealistisch metaphysischer Absolutismus durch eine realistische Hypothese gebrochen wird: der Idealismus sieht sich gezwungen, die Naturbedingtheit der transscendentalen Seelensubstanz dem Materialismus zuzugestehen, wie letzterer dem ersteren die objektive Causalität der geistigen Erscheinungen in der absoluten Substanz . 271

γγ) Den Vorgängen des Bewußtseins und der Freiheit muß der prästabilirte Mechanismus eines, wenn auch unbestimmbaren, so doch realen Substrates zu Grunde liegen, welches die Möglichkeit einer immer reicheren Entwickelung zu immer größerer Freiheit und klarerem Bewußtsein in Aussicht stellt . . . 273

§. 4. Monistisch realistische Hypothese, und ihre Bedeutung für eine induktive Erforschung des Wesens der Seele 274

a. Ob die Substanz als materiell oder als ideell aufzufassen sei, bleibt zwar unentschieden; aber jedenfalls muß sie als in dem und durch den allgemeinen Causalnexus realistisch bestimmt angesehen werden 278

b. Die Thatsache des individualisirenden Lebens nöthigt sowohl den Materialismus als den Spiritualismus, eine besondere Substanz

Seite

anzunehmen, welche durch den allgemeinen Naturlauf die Kraft hat, die s. g. Materie zu lösen, zu besonderen molekularen Verbindungen zusammenzufügen, und in denselben ein Gemeinleben zu schützen und zu entwickeln 282

c. Die Substanz der Seele, wie man sie auch auffassen mag, muß als durch einen höhern Mechanismus bedingt angesehen werden, welcher bis zu einem gewissen Grade in unsere freie und bewußte Macht gegeben ist, während die Gesetze des Erfolgs stets durch eine unabänderliche höhere Nothwendigkeit gebunden sind 290

d. Diese höhere Nothwendigkeit ist durch die über jede innere und äußere Erfahrung hinausliegenden, realen atomen Bestandtheile des Seelensubstrates und ihre Anordnung bedingt. Nur durch eine atome Gestaltung desselben erklärt sich die Möglichkeit einer inneren Durchbildung und allmäligen Entwickelung des Seelenlebens, wobei dessen Gesetze dennoch Naturgesetze bleiben 303

§. 5. Widerspruch, in welchen sich Fichte verwickelt, indem er die Hypothese seines monistischen, ideal-realistischen Dynamismus in dogmatisch metaphysischen Dualismus herabsinken läßt 318

a. Materialistischer Widerspruch des Ideal-Realismus oder spiritualistisch monadologischen Dynamismus Fichte's, indem er die Seele als immaterielle Monade zugleich als Ursache und Substanz der Materie behandelt, und letztere den physikalisch mechanischen Gesetzen Preis giebt 320

αα) Die Immaterialität als idealistischer Begriff von dem Wesen der Seele 322

ββ) Fichte's spiritualistischer Monismus zersplittert sich in einen dualistischen Ideal-Realismus 323

γγ) Vermaterialisirung des idealistischen Begriffes der immateriellen Seele 324

b. Materialistischer Widerspruch des spiritualistisch monadistischen Idealismus Leibnitzens, welcher die immaterielle Seelenmonade nur als Atom neben andern betrachtet und auf dieselbe die höheren Erscheinungen des Seelenlebens überträgt, ohne ihr eine entsprechende höhere reale Naturkraft mitzutheilen 327

αα) Die Immaterialität als idealistischer Begriff von dem Wesen der Seele. 328

ββ) Leibnitzens einheitliche Monade zersplittert sich in einen Dualismus von Leib und Seele 329

γγ) Verlust der spiritualistischen Bedeutung der Seele durch den Begriff der Immaterialität 331

c. Auflösung der entgegengesetzten materialistischen Widersprüche des spiritualistisch monadistischen Dynamismus und Idealismus durch einen realistischen Begriff von der Immaterialität der Seele . . 335

αα) Die materialistischen Widersprüche heben sich logisch auf, wenn der spekulativ materialistische Dogmatismus durch eine induktive Erklärungsweise gebrochen wird 336

ββ) Die materialistische Krisis vollzieht sich metaphysisch, wenn ihr metaphysisch materialistischer Absolutismus durch eine realistische Hypothese gebrochen wird 337

γγ) Die realistische Hypothese, und ihre Bedeutung für eine induktive Ergründung des Begriffes der Immaterialität der Seele. 338

Seite

§. 6. Der monistisch materialistische Dynamismus und Idealismus lösen beide ihr materialistisches Moment realistisch auf . 340

a. Materialistischer Widerspruch des Ideal-Realismus als monistisch materialistischer Dynamismus, indem Fichte die Seele als das Individualitätsprincip betrachtet und die Entwickelung derselben dennoch von dem ab- und zuströmenden Kreislauf abhängig macht 341

αα) Die Individualität als idealistischer Begriff von dem Wesen der Seele 342

ββ) Die individualisirende Seele löst sich als ewiges Ideal-Princip von dem vergänglichen materiellen Leibe ab 343

γγ) Vermaterialisirung des idealistischen Begriffes der individuellen Seele 344

b. Materialistischer Widerspruch des monistisch materialistischen Idealismus, indem derselbe die Seele als individualisirte Form der Materie betrachtet, und dadurch die eigenthümliche Grundlage für die bewußte Seele verliert 346

αα) Das Denken wird mit dem idealistischen Begriffe individueller Form identificirt 347

ββ) Der Spinozistische Dualismus erhält einen materialistischen Charakter 349

γγ) Von dem Princip der Individualität löst sich das des Bewußtseins wieder ab 351

c. Auflösung der entgegengesetzten materialistischen Widersprüche des monistisch materialistischen Dynamismus und Idealismus durch einen realistischen Begriff der Individualität 355

αα) Der materialistische Widerspruch löst sich logisch auf, indem der materialistische Dogmatismus durch eine inductive Erkenntnißtheorie gebrochen wird 356

ββ) Die materialistische Krisis vollzieht sich metaphysisch, wenn der materialistische Absolutismus der Idee durch eine realistische Hypothese gebrochen wird 357

γγ) Die realistische Hypothese, und ihre Bedeutung für eine inductive Ergründung der individualisirenden Kraft der Seele. 358

§. 7. Der dualistisch spiritualistische Dynamismus und Idealismus lösen beide ihr spiritualistisches Moment realistisch auf 360

a. Materialistischer Widerspruch des Ideal-Realismus als dualistisch spiritualistischer Dynamismus, indem Fichte die Seele als Personalitätsprincip betrachtet, und die Entwickelung des Bewußtseins dennoch von den Gesetzen der Gehirnsubstanz und den durch sie vermittelten Sinneseindrücken abhängig macht 361

αα) Vermaterialisirung der Seele bei einem dynamischen Begriffe der Personalität 362

ββ) Die leibgestaltende und die phantasiebildende Kraft der Seele scheiden sich von einander 363

γγ) Die phantasiebildende Kraft der Seele scheidet sich wiederum in ein irdisches, zeitliches Bewußtsein und in eine ewige Vernunftanschauung des Göttlichen 365

b. Materialistischer Widerspruch des dualistisch spiritualistischen Idealismus der Identitätssysteme, indem dieselben das subjektiv persönliche Bewußtsein zugleich als objektives Selbstbewußtsein des Ab-

Seite

soluten auffassen, und darüber die persönliche Selbständigkeit, die eigentliche Personalität der Seele, aufheben 368

αα) Der denkende Geist wird mit dem begriffenen Inhalte desselben identificirt 369

ββ) Die Identitätsphilosophie erhält einen naturalistischen Charakter. 370

γγ) Verlust der Individualität und der Persönlichkeit bei dem idealistischen Begriffe der Persönlichkeit 372

c. Auflösung der entgegengesetzten materialistischen Widersprüche des dualistisch spiritualistischen Dynamismus und Idealismus durch einen realistischen Begriff der Personalität 378

αα) Der materialistische Widerspruch löst sich logisch auf, indem der materialistische Dogmatismus durch eine induktive Erkenntnißtheorie gebrochen wird 379

ββ) Die materialistische Krisis vollzieht sich metaphysisch, wenn der materialistische Absolutismus durch eine induktive Erkenntnißtheorie gebrochen wird 381

γγ) Die realistische Hypothese, und ihre Bedeutung für eine induktive Ergründung des persönlichen Bewußtseins . . . 383

§. 8. Uebergang des dualistisch spiritualistischen, des monistisch materialistischen und des monadologisch atomistischen Dynamismus Fichte's in einen realistischen Atomismus 385

a. Auflösung der metaphysischen Vorstellungsweise von einer idealistischen Seelenmonade durch die einer dynamistischen, worin die innere Krisis des Fichte'schen Ideal-Realismus zu suchen ist 386

αα) Die Immortalität der Seele wird durch einen idealistischen Begriff der Persönlichkeit bedroht, durch einen dynamischen restituirt 387

ββ) Die Immortalität der Seele wird durch einen idealistischen Begriff der Individualität bedroht, durch einen dynamischen restituirt 389

γγ) Die Immortalität der Seele wird durch einen idealistischen Begriff der Immaterialität bedroht, durch einen dynamischen restituirt 391

b. Auflösung der dynamischen Seelenmonade durch eine physikalisch atomistische Anschauung von dem Seelensubstrate 392

αα) Der dynamische Begriff der Personalität verlangt eine physikalisch atomistische Grundlage 394

ββ) Der dynamische Begriff der Individualität verlangt eine physikalisch atomistische Grundlage 396

γγ) Der dynamische Begriff der Immaterialität verlangt eine physikalisch atomistische Grundlage 398

c. Die realistische Hypothese, und ihre Bedeutung für eine induktive Ergründung des Problems der Immortalität 402

αα) Logischer Schutz der realistischen Hypothese für Empirie, Spekulation und Glauben 405

ββ) Die realistisch metaphysische Hypothese nimmt die materialistischen Krisen des Idealismus und des Dynamismus in sich auf 407

γγ) Die realistisch metaphysische Hypothese nimmt die idealistischen Krisen des Materialismus und des Spiritualismus in sich auf. 409